Mor. 8.90.-2

Altahae Superiori comparauit *Beda Abbas*, anno 1801.

<366413335900019

<366413335900019

Bayer. Staatsbibliothek

Christliche Moral

wissenschaftlich bearbeitet

von

D. Johann Wilhelm Schmid,

der Theologie ordentlichem öffentlichem Lehrer zu Jena,

herausgegeben

von

Carl Christian Erhard Schmid,

ordentlichem Professor der Theologie u. Philosophie zu Jena.

Zweyter Band.

Bibliothek. Oberlausitz.

Jena,
bey Wolfgang Stahl.
1800.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorrede
des Verfassers.

Der würdige Herr Doktor und Professor Schmid übertrug mir das Geschäft, die Fortsetzung der von seinem verewigten Schwiegervater angefangenen christlichen Moral auszuarbeiten, und ich bot alle meine Kräfte auf,

mich durch zweckmäßige Ausführung jenes Auftrags, des überaus schätzbaren Zutrauens, welches er mir dadurch bewiesen hatte, auf keine Weise unwürdig zu machen. Jetzt lege ich nun den eben beendigten ersten Theil meiner Arbeit, als den zweiten Theil des ganzen Werks, dem richtenden Publikum zur unpartheiischen Würdigung vor; doch wünsche ich, daß meine Beurtheiler auf folgende Bemerkungen einige Rücksicht nehmen mögen.

Die acht ersten Bogen gehören mir nicht zu. Sie waren schon von dem verstorbenen Verfasser des ersten Theils ausgearbeitet, und zum Theil auch schon abgedruckt worden. Erst von Seite 129. N. 2. Z. 15. begann ich da fortzufahren, wo den würdigen Mann ein allzufrüher Tod unterbrochen hatte. So viel es mir möglich war, suchte ich mich in den

Ideen=

Ideengang meines Vorgängers hineinzudenken, um den abgerissenen Faden unvermerkt wieder aufzunehmen. Ich folgte dabey, da ich unter den Papieren des Verfassers gar keine Materialien für die fernere Bearbeitung vorfand, der Anleitung seiner 1793. erschienenen theologischen Moral, von der das gegenwärtige Werk, nach seiner eigenen in der Vorrede zum ersten Theil angegebenen Absicht, gleichsam der Commentar seyn sollte. Daher habe ich auch in der Folge den dort zum Grund gelegten Plan nicht abgeändert, und werde es auch künftig nur alsdann thun, wenn mich dringende Gründe darzu bestimmen sollten.

Vielleicht könnte der philosophische Theil bey einer christlichen Moral ganz wegbleiben, oder wenigstens nur sehr kurz berührt werden,

wenn man sich nur solche Leser derselben denken dürfte, die vorher schon die Moralphilosophie gründlich studiert haben. Allein zu dieser Voraussetzung glaubte ich bey der immer noch nicht seltnen Vernachlässigung jenes Studiums nicht berechtigt zu seyn. Ueberdem mußte ich dem einmal angelegten Plan dieses Werks auch in der Fortsetzung getreu bleiben. Was aber das ganze Unternehmen betrift, die christliche Moral wissenschaftlich zu behandeln, und sie mit der kritischen Sittenlehre zu vergleichen, so scheint mir dasjenige, was darüber im ersten Theil dieses Werks S. 84 ff. S. 101 ff., und in der Schrift: über die christliche Religion als Volkslehre und Wissenschaft S. 162. 180. 406. 411. 477. gesagt worden ist, zur Rechtfertigung desselben vollkommen hinreichend zu seyn. Es ist zwar

aller-

allerdings nöthig, zuerst von jedem philoso-
phischen System zu abstrahiren, und die Mo-
ral Jesu rein und unvermischt aus ihren histo-
rischen Quellen nach grammatischen und histo-
rischen Regeln aufzusuchen, und sie nach ge-
wissen ebenfalls historisch gefundenen Grund-
ideen zusammenzustellen und zu ordnen. Dank-
bar erkenne ich daher die Verdienste derjenigen
Männer, die sich ausschließend diesem wichti-
gen Geschäfte unterzogen haben, z. B.
Stäudlins in der Geschichte der christlichen
Sittenlehre, Berger's in der moralischen
Einleitung ins N. T., und Gamborgs in
der Schrift: Jesu Moral, samlet, ordnet,
oversat og oplyst (Jesu Moral gesammlet,
geordnet, übersetzt und erläutert) of Anders
Gamborg, Professor i Filosofien etc.
Kiöbenhavn 1799 einer Schrift, die unter
den Produkten der Dänischen Litteratur vor-

züglich

züglich auf deutschen Boden verpflanzt zu werden verdient. Aber auf der andern Seite ist es auch zulässig, zweckmässig, ja wahres Zeitbedürfniß, die historisch gefundene Moral Jesu mit den Grundsätzen der neusten Philosophie zu vergleichen, eine Vereinigung beyder zwar nicht ängstlich zu suchen, aber wenn sie sich ungesucht von selbst darbieten sollte, dieselbe zur festern Begründung und weitern Ausführung der christlichen Moral für die gegenwärtige Christenheit anzuwenden. Mit Recht sagt der Recensent der Herderschen Schrift: von Religion, Lehrmeynungen und Gebräuchen. Leipzig, bey Hartknoch. 1798. in der allgemeinen deutschen Bibliothek. B. 49. St. 1. Heft 3. S. 133. 134 fl. „Die „philosophische Ansicht und Bearbeitung des „Christenthums ist von jeher das einzige Mit„tel gewesen, diese Religion nachdenkenden

Men-

„Menschen, die keine vernunftlosen Schwär-
„mer sind, zu empfehlen — — Es ist histo-
„risch höchst wahrscheinlich, daß die christ-
„liche Religion noch lange oder fast immer un-
„ter der niedern Classe des Volks und den
„Weibern geblieben seyn würde, wenn nicht
„die ersten christlichen Platoniker sie mit der
„Philosophie der Zeit zu vereinbaren, und sie
„dadurch den höhern denkenden Ständen,
„welche sie blos für eine superstitio prava et
„immodica hielten, annehmlich zu machen
„gewußt hätten. Derselbe Fall ist in unsern
„Tagen — — (Die ganze Recension ver-
dient nachgelesen zu werden). Daher habe
ich kein Bedenken getragen, auf dem von
dem seeligen Schmid zuerst betretenen Wege
fortzugehen. Desto sorgfältiger habe ich aber
einige besondere Mängel zu vermeiden gesucht,
die man hin und wieder meinem Vorgänger

zur

zur Last legte. So tadelte man zum Beysp. an seinen Schriften, und auch an diesem angefangenen Werk eine allzugroße Weitläuftigkeit. Nun konnte ich mich zwar — wenn meine Fortsetzung dem Vorhergehenden nicht ganz ungleich werden sollte — nicht gerade derjenigen Kürze befleißigen, die mancher Leser vielleicht fordern möchte; aber bemüht habe ich mich doch, alles das wegzulassen, was mir für den Zweck des ganzen Werks und für die Bedürfnisse derer, denen es vorzüglich gewidmet ist, nicht nothwendig schien. Ferner habe ich alles Polemisiren zu vermeiden gesucht, welches man ebenfalls an dem ersten Theile dieses Werks mißbilligte. Da der philosophische Abschnitt ohnedem nur gleichsam historisch die Resultate des kritischen Systems anzugeben bestimmt ist, weswegen ich mich auch oft der eignen Worte Kants und sei-

ner

ner besten Interpreten bedient habe; so hielt ich's hier um so mehr für zweckmäßig, alle blos vor das Forum der Philosophie gehörigen Streitigkeiten zu übergehen, oder nur mit wenigen Worten zu bemerken. Daher habe ich z. B. in der Lehre von der Freyheit die verschiedenen Definitionen und Erklärungen, die Kant, Schmid, Reinhold und Fichte, so wie andre kritische Philosophen, davon geben, nicht ausführlicher verglichen, besonders da diese Vergleichung von mehrern scharfsinnigen Männern mit vieler Sorgfalt angestellt worden ist, z. B. in Gräffens Lehrbuch der Katechetik. B. 3. S. 89—103. und in dem philosophischen Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten, herausg. von Fichte und Niethhammer. B. 7. Heft 2. S. 151—170. Noch weniger habe ich eine genauere Beurtheilung des Verhältnisses, in wel-

welchem überhaupt das Kantische System zu dem Fichtischen steht, zweckmäßig gefunden, weil dieselbe einen nach Verhältniß des Ganzen allzugroßen Raum hätte einnehmen müssen.

Endlich habe ich auch S. 419. u. 420. die neue Eintheilung der Pflichten gegen andere Menschen nur kurz berührt, weil sie in der speciellen empirischen Moral weiter erörtert werden wird. Mit Dank bekenne ich es aber, daß ich sie dem Scharfsinn des Herrn Dr. Schmid's verdanke, der sie in der eben jetzt erschienenen zweyten Auflage seines Grundrisses der Moralphilosophie für Vorlesungen, S. 253 fl. 277. fl. 286 fl. zuerst aufgestellt hat.

Was aber den theologischen Theil, oder die Anwendung auf die christliche Sittenlehre be-

betrifft, so habe ich es hier freylich nicht vermeiden können, manche Ansichten und Erklärungen, welche andre von den Grundsätzen und Aussprüchen Jesu und seiner Apostel gegeben haben, zu widerlegen, wenn sie nach meinem Urtheil unstatthaft waren. Doch habe ich es mir immer zur Regel gemacht, nicht nach blos moralischen, sondern nach grammatischen und historischen Gründen zu exegesiren; ich bin deswegen immer auf die Winke und Belehrungen unsrer größten, für unpartheyisch anerkannten Interpreten aufmerksam gewesen, und habe lieber da nicht entschieden, wo ich die berühmtesten Exegeten in ganz entgegengesetzte Meynungen sich theilen sah. Diese Bescheidenheit machte ich mir um so mehr zur Pflicht, da ich es immer für unverzeihlich erklärte, wenn ich junge Männer in dem anmaßendsten Tone über die verdienstvollsten Veteranen absprechen

sprechen hörte. Wenn ich mich daher auch für berechtigt hielt, bestimmt dieser oder jener Meynung zu widersprechen, so glaube ich es doch mit derjenigen Achtung und Schonung gethan zu haben, die ich der Gelehrsamkeit und dem Scharfsinn meiner Gegner schuldig war. Ohne mir diese Verfahrungsart als Verdienst anrechnen zu wollen, glaube ich doch durch diese Erinnerung mir im voraus Verzeihung auswürken zu können, wenn ich etwan wider mein Wissen und Willen da, wo andre vielleicht noch sehr viele Zweifel und Bedenklichkeiten finden, zu entscheidend geurtheilt und dadurch zu einem mir nachtheiligen Schluß auf ein allzugroßes Vertrauen in meine Einsichten Anlaß gegeben haben sollte. — Uebrigens habe ich mein vorzüglichstes Augenmerk darauf gerichtet, angehenden Predigern und Candidaten durch meine

Bemühungen nützlich zu werden. Sollte mir diese Absicht einigermaaßen gelungen seyn, so würde ich mich um so mehr darüber freuen, je fester ich überzeugt bin, das die Ausbreitung ächter Religiosität und Sittlichkeit von dem Grade der Aufklärung und Cultur der vom Staat angestellten Lehrer des Christenthums nicht wenig abhängt. Daher wird es mir aber eben so angenehm seyn, wenn sachverständige Richter bey der Beurtheilung dieser Schrift mich auf die Mängel und Lücken meiner eignen Erkenntniß aufmerksam machen, und durch gegründeten Tadel mich da, wo ich geirrt habe, eines bessern belehren wollen. Dieß wird die willkommenste Veranlassung und die stärkste Ermuntrung für mich seyn, durch Erwerbung immer richtigerer Einsichten und einer zweckmäßigern Darstellungsart mich als Lehrer meiner Mitbrüder und dadurch in-

direkt

direct auch andrer immermehr zu vervollkommnen, und so für das Reich Jesu immer nützlicher zu werden.

Der Verfasser.

Vorre=

Vorrede

des Herausgebers.

Ich hatte zwar, nach dem Tode meines väterlichen Freundes, Johann Wilhelm Schmid, auf Ansuchen des Verlegers, nicht nur die Fortsetzung und Vollendung dieses Werks übernommen, sondern auch dem

Publikum Nachricht von diesem meinen Entschluße mitgetheilt. Da sich aber der Ausführung desselben von Zeit zu Zeit neue Hinderniße in den Weg stellten, und ich selbst die Schwierigkeit, ein fremdes angefangenes Werk fortzusetzen, immer lebhafter fühlte: so war es mir äusserst angenehm, die Bekanntschaft eines Gelehrten zu machen, dem es weder an Kenntniß und Talent, noch an Muße, an Lust und Neigung fehlte, sich statt meiner diesem Geschäfte zu unterziehen, und mir blos die Revision und Herausgabe seiner ausgearbeiteten Handschrift zu überlassen. Durch dieses glückliche Ereigniß ist das Publikum und der Verleger gesichert, daß dieses nützliche und mit verdientem Beyfall aufgenommene

mene Werk mit würdigem Eifer fortgesetzt und in Kurzem vollendet werde. — In den Plan des ersten Verfassers hat sich der Fortsetzer überaus glücklich hineingedacht, und seine geringen Abweichungen von demselben dürften dem Ganzen eher zum Vortheil als Nachtheil gereichen. Seine eigene Vorrede überhebt mich der Mühe, von den Grundsätzen, wonach er gearbeitet hat, Rechenschaft abzulegen, und die im Ganzen wohlgerathne Arbeit selbst macht es überflüßig, sie mit meiner vorläufigen Empfehlung zu begleiten. Wenn der Verfasser nicht besondere Ursachen zu haben glaubte, für jetzt noch anonym zu bleiben: so würde sein Name und das, was er schon früher im theologisch-practischen

Fache

Fache geleistet hat, eben so gut, als das wohlgelungene Werk selbst, meinen Wunsch rechtfertigen, diese christliche Moral vorzüglich von ihm fortgesetzt und vollendet zu sehen.

Jena, den 1. Oktober 1800.

Carl Christ. Erhard Schmid.

Inhalt des zweyten Bandes

Des ersten Hauptstücks

Vierter Abschnitt

Absolutes Gut.

1) Nothwendigkeit der Aufsuchung des absoluten Gu-
ten. S. 1-7.
2) Unterschied des absoluten und relativen Guten.
S. 7-9.
3) Verschiedner Werth des absoluten und relativen
Guten. S. 9-16.
4) Nähere Bestimmung des absoluten und relativen
Guten. Höchstes oder oberstes Gut. S. 16-31.
5) Folgerungen aus dem Vorhergehenden. S. 31-40.
6) Anwendung auf die Sittenlehre Jesu. S. 41-59.

Fünfter Abschnitt.

Absolute Triebfeder.

1) Vernunftbegriffe. S. 60-105.
a) Begriff einer absoluten und relativen Triebfe-
der. S. 60-65.
b) Moralische Triebfeder als Gefühl. Achtung fürs
Gesetz. Moralisches Gefühl. S. 65-73.
c) Folgerungen aus dem Vorhergehenden. S.
73-105.
2) Anwendung auf die Sittenlehre Jesu. S. 105-151.

Sechster Abschnitt.

Vereinigung der reinen Sittlichkeit und der Religion.

1) Deduction der Religion aus der Moral nach kri-
tischen Grundsätzen. S. 152-169.

)(Das

Das Bewußtseyn und die vollständige Entwickelung des Sittengesetzes führt

a) zum Glauben an eine gränzenlose Fortdauer der Persönlichkeit endlich vernünftiger Wesen. S. 152; 154.

b) zum Glauben an eine moralische Weltordnung. S 154; 156.

c) und — da wir uns diese nicht anders als nach den Gesetzen des Denkens (zu denen das Causalitätsgesetz gehört) denken können — zum Glauben an ein übersinnliches Princip dieser Ordnung. S. 156; 157.

d) daraus läßt sich erklären, was es heißt: Religion haben. S. 158 *)

e) Endlich ist dadurch auch der Begriff des vollständigen höchsten Gutes begründet. S. 158; 160.

f) Folgerungen aus dieser Deduction der Religion nebst den nöthigen literärischen Notitzen. S. 160; 169.

2) Anwendung auf die Sittenlehre Jesu. S. 169; 183.

3) Einige Citata und Bemerkungen in Hinsicht des religiösen Volksunterrichts. S. 183; 187.

Siebenter Abschnitt.

Verhältniß der Sittenlehre Jesu zur moralischen Freyheit des Menschen.

1) Resultate der kritischen Philosophie über die moralische Freyheit. S. 188-200.

a) Nothwendigkeit der Freyheit zur Moralität. S. 188; 189.

b) Beantwortung der Frage: woher wissen wir, daß wir Freyheit besitzen? S 189; 192.

c) Folgerungen daraus, welche theils den angegebenen Ueberzeugungsgrund von der Freyheit des Willens, theils die Beschaffenheit derselben, theils die Anwendung davon auf eine reine Sittenlehre betreffen. S. 192; 197.

d) Ver-

*) Auf dieser Seite ist die pagina verdruckt und anstatt 160 ist zu l. 158.

d) Verschiedenheit der Meinungen über die m. Fr. unter den Philosophen, und kurze Entwickelung der Ursachen, aus welchen sie erklärbar ist, nebst litt. Not. S. 197–200.
2) Anwendung auf die christliche Sittenlehre. S. 200–214.
a) Beweiß der Uebereinstimmung der kritischen und christlichen Moral in der Lehre von der Freyheit. S. 200–211.
b) Wiederlegung einiger Einwürfe gegen diese Uebereinstimmung. S. 211–214.

Achter Abschnitt.

Vom moralischen Reiche Gottes.

1) Entwickelung des philosophischen Begriffs vom Reiche Gottes nach Kant S. 215–221. Berger und Fichte 221–222.
2) Begriff dieses moralischen R. G. nach christlichen Grundsätzen. S. 223–233.
3) Beantwortung einiger mit dem Begriff vom R. G. in Verbindung stehenden Fragen:
Ist das Christenthum perfectibel? Dürfen und müssen die Lehren desselben antiquirt werden? S. 233.
Sind wir berechtiget eine grössere Reife und Vervollkommung im Fortschreiten unsers Geschlechts in moralischer Rücksicht zu erwarten? S. 234–239.
4) Der daraus herfliessende Beruf des Christen. S. 239–243.

Neunter Abschnitt.

Anwendbarkeit des reinen Moralsystems beym Volksunterricht.

1) Anzeige der vorzüglichsten Schriftsteller, die für und wider diese Anwendbarkeit gestimmt haben. S. 224–245.
2) Nöthige Unterscheidung des falschen und rechten Gebrauchs des reinen Moralsystems beym Volksunterricht. S. 245–252.

3) Grün-

3) Gründe für die zweckmäßige Anwendung deſſelben. S. 252–268.
4) Scheinbare Einwürfe dagegen. S. 268–272.
5) Beantwortung dieſer Einwürfe. S. 272–279.
6) Regeln in Abſicht auf den Gebrauch der reinen und empiriſchen Bewegungsgründe. S. 279–283.
7) Beyſpiele von ſolchen Religionsvorträgen, die nach dieſen Grundſätzen bearbeitet ſind. S. 283–286.

NB. Erſt nachdem das gegenwärtige Werk ſchon bis dahin abgedrukt war, ſind noch zwey vortreffliche Sammlungen von ſolchen Vorträgen erſchienen, nähmlich: Predigten für Freunde der reinen Sittenlehre von Jonathan Schuderoff. Jena und Leipzig, bey Gabler — und Predigten über die Evangelia aller Sonn- Feſt- und Apoſteltage nebſt einer Vorrede über den Geiſt des Proteſtantismus von Fr. H. Gebhard.

Zweytes Hauptſtück.

Allgemeine moraliſche Begriffe und Grundſätze in Abſicht auf den Menſchen.

Erſter Abſchnitt.

Moraliſche Natur des Menſchen.

1) Einleitung, welche den Uebergang vom erſten Theil der Moralphiloſophie zum zweyten nähmlich zur moraliſch practiſchen Anthropologie, und deren Eintheilung in die allgemein empiriſche und ſpeciell empiriſche Moral betrifft. S. 287–290.
2) der allgemein empiriſchen Moral erſter Abſchnitt: Beantwortung der Frage: iſt der Menſch von Natur gut oder böſe? oder — hat er zum Guten oder zum Böſen von Natur Anlagen? S. 290–292.
3) Anlagen des Menſchen zum Guten. S. 292–295.
4) Uebereinſtimmung der chriſtlichen Sittenlehre mit den Grundſätzen der krit. Ph. in Rückſicht der moraliſchen Natur des Menſchen, wo zugleich diejenigen Stellen erklärt werden, in denen man ſonſt die Lehre von dem angebohrnen Böſen,

sen, oder von einem gänzlichen Unvermögen des Menschen zum Guten hat finden wollen. S. 295 ; 306.

5) Die daraus folgende Bestimmung des Menschen nach kritischen Principien und nach dem christlichen Lehrbegriff S. 306 ; 308.

6) moralische Unvollkommenheit, Sündhaftigkeit des Menschen. Hier wird

a) das Daseyn und die Beschaffenheit eines allgemeinen Hanges zum Bösen gezeigt. S. 308 ; 312.

b) Die Frage beantwortet: welches der Grund dieses moralischen Verderbens sey, woraus erhellet, daß dieser Grund

aa) nicht in der Eingeschränktheit der menschl. Natur. S. 312 ; 315.

bb) nicht in der Sinnlichkeit derselben. S. 315 ; 318.

cc) nicht in einem Verderbniß der Vernnft S. 318 ; 319.

dd) nicht in der Verführung des Teufels. S. 320. sondern

ee) lediglich in dem Menschen selbst und zwar in seiner Willensfreyheit zu suchen sey. S. 320 ; 327 wo zugleich die wichtigsten Einwendungen, die man gegen diese Behauptung gemacht hat, widerlegt werden.

c) wird die Uebereinstimmung des christlichen Lehrbegriffs mit der bisher erörterten Vorstellung der krit. Ph. erwiesen. S. 328 ; 340. und zwar

aa) in Rücksicht des Daseyns und der Beschaffenheit eines allgemeinen Hanges zum Bösen. S. 328 ; 332.

bb) in Rücksicht seines Ursprungs. S. 332 ; 340. welchen Jesus und seine Apostel

im Menschen selbst, und zwar in seiner Willensfreyheit. S. 332 ; 333. also nicht

in der Eingeschränktheit der menschlichen Natur. S. 335 ; 336. nicht in der bloßen Sinnlichkeit derselben. S. 336 ; 337. nicht in einem Verderbniß der Vernunft. S. 337 ; 338.

fins

finden. S. 338 ; 339. wird gezeigt, was von denjenigen Stellen zu urtheilen sey, wo sie das Böse von einem bösen Geist herzuleiten scheinen.
d) Einige Citate und Bemerkungen in Rücksicht der practischen Nutzbarkeit dieser Vorstellung. S. 340 ; 343.

Zweyter Abschnitt.
Christlich moralische Gesetzgebung für den Menschen.

1) Natur der moralischen Gesetze überhaupt. S. 344 ; 347
2) Natur der geoffenbarten Gesetze. S. 347 ; 350.
3) Würdigung der verschiedenen Arten der geoffenbarten Gesetze.
a) im patriarchischen Zeitalter. S. 350 ; 352.
b) der Mosaischen Gesetze. S. 352 ; 366. wo
aa) Luthers. S. 353 ; 354.
bb) Kants. S. 354 ; 361.
cc) Jesu und seiner Apostel Urtheil über diese Gesetze S. 361 - 366. angeführt und erörtert wird.
c) besonders des Dekalogus. S 366 - 370.
d) andrer moralischer Vorschriften des A. T. S. 370 ; 372.
e) der Gesetze Christi und seiner Apostel, wo
aa) von ihrer Beschaffenheit. S. 373 ; 376.
bb) von der Verbindlichkeit zur Ausübung derselben. S. 377 ; 378.
cc) von einigen besondern Gattungen derselben. S. 379 ; 382.
dd) von den Regeln zur genaueren Bestimmung der christlich moralischen Gesetze. S. 382 ; 389. gehandelt wird.
4) Absicht und Nutzen des Gesetzes. S. 389 ; 390.

Dritter Abschnitt.
Verhältniß des Menschen zu dieser Gesetzgebung.

I. Sittlich gute Beschaffenheit des Menschen.
1) Vorläufige Begriffe.
a) Les

a) Legalität und Moralität. S. 391 ; 393.
b) Verbindlichkeit, Pflicht. S. 393 ; 402. wo
aa) der philosophische Begriff entwickelt. S. 393 ; 399.
bb) dargethan wird, daß die Vorstellung des Christenthums mit demselben genau übereinstimmen. S. 399 ; 402.
c) Recht, Befugniß. S. 402 ; 414. wo zugleich die Lehre von adiaphoris abgehandelt wird; und zwar
a) nach philosophischen. S. 403 ; 407.
b) nach christlichen Grundsätzen, die mit jenen vollkommen harmoniren. S. 407 ; 409. Nach diesen Grundsätzen wird der Streit der ältern Moralisten über die Mitteldinge kürzlich beurtheilt. S. 409 ; 414.
2) Verschiedenheit der Pflichten. S. 414 ; 428. wo unter andern eine neue Eintheilung der Pflichten gegen andre Menschen angegeben. S. 419. und das, was die kritische Moral von den Pflichten gegen Gott lehrt, mit der Vorstellung, die das Christenthum davon giebt, in Harmonie gebracht wird. S. 421 ; 424.
3) Bestimmung der verschiedenen Grade ihrer Wichtigkeit. S. 428 ; 431.
4) Collision der Pflichten. S. 431 ; 435.
5) Beschaffenheit der menschlichen Tugend.
a) Begriff derselben überhaupt. S. 435 ; 437.
b) Unterschied der Tugend und Heiligkeit. S. 437.
c) Verschiedene Gattungen der Tugend. S. 438 ; 440.
d) Biblische Benennung der Tugend.
a) in Absicht auf innere Gesinnung. S. 440 ; 445.
b) in wiefern sie als religiöse Tugend beschrieben wird. S. 445 ; 448.
c) mit Rücksicht auf ihre Aeußerungen. S. 448 ; 449.
e) Biblischer Begriff der christlichen Tugend. S. 449 ; 451.

f) Unterschied der Heiligkeit Gottes und der menschlichen Tugend. S. 451–453.
g) Folgerungen aus dem Vorhergehenden. S. 453–460.
h) Kampf der Tugend. S. 460–464. wo unter andern die Frage beantwortet wird: was von den Ermahnungen des Christenthums zum Kampf gegen den Satan zu urtheilen, und ob davon in unsern Tagen wohl beym Volksunterricht Gebrauch zu machen sey. S. 462–464. Aus den bisherigen Betrachtungen über die Tugend kann geschlossen werden
a) ob und wie fern man sagen kann: der Christ muß seine Pflichten gern thun. S. 465–467.
b) daß die menschliche Tugend unvollkommen und in wiefern sie es sey. S. 467–473. wo zugleich die Behauptung Kants angeführt wird: Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch immer von vorne an. S. 470.
i) Verhältniß des Glaubens zur Tugend, wo die verschiedenen Bedeutungen des Worts πιστις im N. T. entwickelt werden, und daraus gezeigt wird, daß der neutestamentliche Begriff des Glaubens in keiner von diesen verschiedenen Bedeutungen den bisher erörterten Begriff der reinen Tugend aufhebt, sondern ihn vielmehr bestätigt. S. 473–493.
k) Einheit und Verschiedenheit der Tugend. S. 493–494.
6) Werth der Tugend. S. 494–498.
7) Verdienstlichkeit der Tugend. S. 498–505.
8) Folgerungen aus dieser Bestimmung der Beschaffenheit und Größe der Tugend. S. 506–508.
9) Anzeige einiger Schriften, in welchen die Untersuchungen und Aussprüche nicht blos der neuern sondern auch der ältern Moralphilosophen gesammelt sind.

Christ-

Christliche Moral

wissenschaftlich bearbeitet.

Erster Theil.

Allgemeine christliche Sittenlehre.

Des ersten Hauptstücks

Vierter Abschnitt.

Absolutes Gut.

I.

Nothwendigkeit der Aufsuchung des absoluten Guts.

Moralität ist die Bestimmung der Handlungsart eines vernünftigen Wesens durch absolutnothwendige, unveränderliche und allgemeingültige Gesetze, die von der Vernunft als solche erkannt werden. (B. 1 S. 307.) Die Quelle der Moralität können also nicht sinnliche Neigungen seyn, weil diese nur durch Vernunft hervorgebracht werden kann, und von sinnlichen Neigungen ganz unabhängig ist. (S. 312. ff.) Ei-

ne göttliche Offenbarung kann weder die einzige, noch die erste Quelle der Moralität seyn, weil eben dadurch die Sittlichkeit selbst als eine freye von allen außervernünftigen Bestimmungen ganz unabhängige Handlungsart völlig aufgehoben würde. Sie kann nur in so ferne als Erkenntnißquelle der Moralität gelten, wenn man sie als Hülfsmittel zur Beförderung moralischer Kenntnisse betrachtet, so daß die Vernunft in Ansehung dessen, was geschehen soll, ihr volles Ansehen behaupten darf. (S. 337 — 345. Vergl. m. Einl. S. 23.) Es bleibt also die Vernunft allein übrig, die für sich gebietet, was geschehen soll, und als reine praktische Vernunft eine allgemeine unbedingte Nothwendigkeit gewisser Handlungen festsetzt.

Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der moralischen Gesetzgebung machte es nothwendig, zuerst eine allgemeingültige, absolutnothwendige praktische Regel, ein sittliches Grundgesetz der Vernunft, aus welchem alle moralische Gesetze hergeleitet und bestimmt werden können, oder ein höchstes moralisches Princip, aufzusuchen. (S. 309.) Dieses muß allgemein, für alle vernünftige Wesen gültig und auf alle Fälle anwendbar, durchaus bestimmt, völlig unbedingt und absolutnothwendig seyn. Es kann also nicht aus der Materie, sondern muß aus der Form der vorgeschriebenen Handlungen abgeleitet werden; es darf kein materialer Grundsatz, kein hypothetischer oder bedingter Imperativ, sondern muß ein formaler Grundsatz, ein kategorischer oder apodictischer, unbedingter Imperativ seyn.

(S.

(S. 359 — 369.) Alle diese Eigenschaften vereinigen sich in keinem einzigen allgemeinen Grundsatze, als in dem, der die Form der moralischen Handlungsart selbst und den gemeinschaftlichen Charakter aller Sittengesetze, die absolute Allgemeinheit der Gesetzgebung in sich faßt. Der kategorische Imperativ, wodurch dieser höchste moralische Grundsatz ausgedruckt wird, ist also: Handele so, wie es der allgemeinen Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen angemessen ist. So wie man diese allgemeine Gesetzgebung aus einem dreyfachen Gesichtspunkte betrachten kann, in Absicht auf die Regel des Verhaltens, die ein jedes vernünftiges Wesen daraus herleitet, in Absicht auf den Zweck, der bey allen moralischen Handlungen festgesetzt wird, und in Absicht auf die unbedingte Harmonie aller Vernunftwesen; so entstehen daraus drey Formeln des kategorischen Imperativs, welche die Anwendung des Princips auf alle vorkommende Fälle erleichtern. (S. 429. ff.)

Alle Handlungen eines vernünftigen Wesens werden aber nicht allein nach einer gewissen Regel verrichtet, die ihre Form bestimmen, sie setzen auch einen besondern Zweck voraus, der dadurch erreicht werden soll, ein Object, das der Wille durch diese Handlung zur Wirklichkeit bringen soll, ein Gut, nach dessen Besitz wir streben, oder etwas, das wir nicht für gut erkennen, und das wir von uns zu entfernen suchen. Dieser Zweck kann ein Gegenstand der sinnlichen Neigungen seyn, der aber keine moralischen Handlungen hervorbringen kann. Der Begriff der Moralität erfordert es,

daß dieser Zweck ein Gegenstand der freyen Willkühr eines vernünftigen Wesens sey, ein Zweck der reinen Vernunft, der zugleich als objectivnothwendiger Zweck oder als Pflicht an sich selbst dem Willen vorgestellt wird. Denn die Zwecke, die aus sinnlichen Neigungen entstehen, sind oft dem entgegen, was Pflicht von uns fordert; und dem nachtheiligen Einflusse derselben kann nicht anders gesteuert werden, als durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also unabhängig von Neigungen von der reinen Vernunft allein gegeben seyn muß *). So wie aber bey moralischen Handlungen alle Regeln des Verhaltens sich in einer obersten allgemeingültigen und absolut nothwendigen Regel vereinigen; so müssen auch alle besondere Zwecke unserer moralischen Handlungen einem höchsten absolut nothwendigen Zwecke subordinirt werden. Es muß ein allgemeingültiges absolut nothwendiges Ziel da seyn, welches wir bey allen unsern moralischen Handlungen zu erreichen suchen, ein höchstes absolutes Gut, welches je und allezeit der Gegenstand unsers Wollens ist, und welches wir durch alle unsere Handlungen bey uns wirklich zu machen suchen. Es ist nicht nöthig, daß wir diesen Zweck aller Zwecke und dieses Ziel wirklich erreichen, und zu dem Besitze dieses höchsten Gutes wirklich gelangen; es ist genug, wenn wir nur unaufhörlich darnach streben, um unsern Handlungen das Gepräge moralischguter Handlungen zu ertheilen. (M. vergl. 1 B. Einl. S. 3. ff.)

Was

*) S. Kants metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, (Königsberg 1797.) Einl. S. 4. f.

Was dieses aber für ein Gut sey, das wir zum obersten Ziel unsres ganzen Verhaltens machen sollen, erfordert eine desto genauere Untersuchung, je mehr die Meynungen davon zu allen Zeiten getheilt gewesen sind.

2.

Unterschied des absoluten und relativen Guten.

In Absicht auf die Begriffe vom Guten und Bösen findet im gemeinen Sprachgebrauche eine große Verwirrung statt, die daher entstanden ist, weil man die verschiedenen Gattungen desselben nicht sorgfältig genug von einander unterscheidet. Gut ist überhaupt dasjenige, was ein Gegenstand unsers Wollens, des sinnlichen oder vernünftigen Begehrungsvermögens seyn kann, eine Sache, die für uns einen Werth hat, folglich ein Wohlgefallen an dem Daseyn derselben oder ein Interesse hervorbringt. Das Gegentheil davon ist Böse oder ein Uebel. Das Gute und Böse schließt daher auch das Angenehme und Unangenehme in sich, weil dieses ein unmittelbares Wohlgefallen oder Mißfallen, ein Gefühl der Lust oder Unlust mit sich verbindet, und ein Gegenstand des Wollens oder Nichtwollens ausmachen kann. Gleichwohl pflegen wir gewöhnlich das Gute von dem Angenehmen und das Böse von dem Unangenehmen genau zu unterscheiden. Eine bittere Arzeney nennen wir unangenehm, weil sie ein Gefühl der Unlust hervorbringt, und doch auch gut, weil sie unsere Gesundheit wieder herstellt. Ein Trank kann sehr angenehm seyn, weil er den Geschmack befriedigt, wir werden ihn

aber nie gut, sondern böse nennen, sobald wir überzeugt sind, daß er unsere Gesundheit zerrüttet oder uns wohl gar den Tod zuzieht. Das Angenehme oder Unangenehme ist ein unmittelbarer Gegenstand des Wohlgefallens und Mißfallens durch die Sinne, aber das Gute und Böse setzt eine Beurtheilung der Vernunft voraus, daß der Gegenstand gut oder böse oder ein nothwendiges Object des Begehrens oder Verabscheuens sey. Der Unterschied beyder wird auch durch verschiedene Ausdrücke bezeichnet. Dasjenige, was blos die Sinnlichkeit afficirt, unsern Zustand angenehm macht und ein Gefühl der Lust hervorbringt, wird unser Wohl, und das Gegentheil das Wehe oder Uebel genannt; aber das, was ohne eigene Thätigkeit der Vernunft nicht statt finden kann, und nur durch ein Gesetz der Vernunft ein Gegenstand des Wollens oder Nichtwollens wird, verdient eigentlich nur den Namen des Guten oder Bösen; und wenn wir das Angenehme und Unangenehme auch mit diesem Namen bezeichnen wollen, können wir es doch nur das Physischgute und Böse nennen, das von dem Moralischguten und Bösen wesentlich unterschieden ist. (M. vergl. B. 1. S. 334.)

Dieses Angenehme oder Physischgute kann aber auch ein Object des Begehrens seyn, ein Zweck, der durch gewisse Handlungen erreicht werden soll. Alles das, was die Vernunft als Mittel zur Erreichung dieses Zwecks erkennt, was dazu tauglich ist, uns in einen angenehmen Zustand zu versetzen, Vergnügungen der Sinne, der Einbildungskraft, des Geschmacks und andere Gefühle der Lust bey uns hervorzubringen, wird deswegen auch als praktisch nothwendig und also als ein Gut be-

betrachtet, das aber nur mittelbar gut oder nützlich seyn kann, weil es ein anderes Gut als Zweck voraussetzt, und nur deswegen ein nothwendiges Object des Begehrens ausmacht. Nur das ist unmittelbar gut, was nicht deswegen, weil es ein Mittel zur Erlangung des Physischguten ist, sondern an sich selbst von der Vernunft gebilligt und als Gut erkannt wird. Eben das gilt auch von dem Gegentheile, dem Mittelbarbösen oder Schädlichen, das eine Stöhrung des Wohls und eine Ursache des Uebels ist, und dem Unmittelbarbösen, das an sich selbst ohne diese Rücksicht von der Vernunft gemißbilligt und als Böse erkannt wird. Nur das letztere wird in vorzüglichem Verstande gut oder böse genennt.

Was an sich selbst, ohne alle Ausnahme und Einschränkung auf eine ganz uneingeschränkte Weise gut oder ein nothwendiger Gegenstand des Begehrens ist, ist absolut oder unbedingt gut, das relative oder bedingt Gute ist aber das, was wir unter der Bedingung, daß dadurch ein anderes Gut erlangt werden kann, einen nothwendigen Gegenstand des Wollens ausmacht.

3.

Verschiedener Werth des absoluten und relativen Guten.

Das Gute wird bestimmt durch den Werth, den ein Object an sich hat, oder der ihr von der Vernunft beygelegt wird; denn außerdem kann es kein Gegenstand des vernünftigen Begehrens seyn. Der Werth eines solchen Gegenstandes kann entwe-

der absolut und unbedingt seyn, unabhängig von allen andern Objecten, die ihm diesen Werth ertheilen, oder relativ und bedingt, insofern es ein Mittel ist, einen andern Gegenstand wirklich zu machen, dem ein solcher Werth zukommt. Ein Object, das einen relativen Werth besitzt, hat einen Preiß, weil ein Object von gleichem Werthe an dessen Stelle kann gesetzt werden. Es hat diesen Werth nicht in sich, sondern entlehnt ihn von andern Objecten, und bezieht sich entweder auf allgemeine menschliche Neigungen und Bedürfnisse, oder auf den Geschmack einzelner Subjecte. Im ersten Falle hat es einen Marktpreiß, im zweyten einen Affectionspreiß. In allen diesen Fällen ist der relative Werth veränderlich, weil die Bedingungen, von welchen er abhängt, mancherley Veränderungen unterworfen sind. Ein Object, dem ein absoluter Werth zukommt, ist dagegen über allen Preiß erhaben, weil es kein Aequivalent verstattet; es hat einen innern Werth, der weder durch Neigungen, noch durch individuellen Geschmack bestimmt wird, vielmehr andern Objecten einen Werth mittheilt, und eben deswegen ewig und unveränderlich ist. Ein Object, das einen solchen absoluten Werth besitzt, hat eine Würde, die nur in ihm und nicht außer ihm zu suchen ist. Wie groß daher der Vorzug des absoluten Guten vor dem relativen sey, ist daraus leicht einzusehen.

Das relative Gut hat keinen innern eigenthümlichen Werth, es erhält ihn blos von der Absicht, die dadurch soll erreicht werden, und es hört auf gut zu seyn, sobald diese Absicht nicht mehr statt findet. Das absolute Gut hat aber einen eigenthümlichen absoluten

von

von andern zu erreichenden Absichten unabhängigen Werth, es kann nicht anders als gut seyn, weil es mit seiner innern Natur unzertrennlich verbunden ist. Das relative Gut hat einen Preiß, das absolute besitzt eine innere Würde.

Das relative Gut ist zufällig und bedingt, es wird nur durch Neigungen und sinnliche Gefühle bestimmt, die von äußern Umständen abhängen uud nicht durch eigene Thätigkeit hervorgebracht werden. Die Kenntnis des Guten und Bösen, des Nützlichen und Schädlichen können wir nur durch die bereits erhaltenen Eindrücke der Gegenstände durch die Sinne und die daher entstandenen Gefühle der Lust oder Unlust, und also durch Erfahrung, die sehr zufällig ist, erlangen. Ob äußere Gegenstände so auf uns wirken, daß sie uns als angenehm erscheinen, unser Wohl bestimmen, und deswegen ein Gegenstand unsers Begehrungsvermögens werden, hängt von der natürlichen Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, und von der besondern Beschaffenheit der Gegenstände in der Natur, der Art und Weise, wie sie sich uns darstellen und auf unsere Sinnlichkeit wirken, von der besondern Gemüthsstimmung, in welcher wir uns befinden, und andern zufälligen Umständen ab. Die Absicht, dasselbe wirklich zu machen, kann auch nicht immer erreicht werden, weil auch natürliche Ursachen, die nicht in unserer Gewalt stehen, dazu wirken müssen. Das absolute Gut ist von allem diesem ganz unabhängig, es ist wesentlich und nothwendig, hängt ganz allein von der freyen Wirksamkeit der Vernunft ab, und wird nur durch sie nach unwandelbaren praktischen Gesetzen a priori bestimmt. Bey allem Zufälligen der Na-

tur

tur und Erfahrung und bey aller Veränderlichkeit der Neigungen und Empfindungen kann es nicht anders als gut seyn, wenn es auch an sich weder angenehm noch nützlich, und zur Beförderung des Angenehmen tauglich seyn sollte. Um es bey sich wirklich zu machen, kommt es nur auf den Willen selbst an, da es nur alsdenn, wenn es von allen Naturursachen unabhängig ist, als absolutgut gedacht werden kann.

Das relative Gut hat nur bedingte Nothwendigkeit in Ansehung des Subjects, dem es gut ist; es hängt von der Beschaffenheit des Subjects ab, und kann nur bey vernünftigsinnlichen Wesen statt finden, weil es sich auf sinnliche Anschauungen, Neigungen und Gefühle gründet, die bey einem reinvernünftigen Wesen, dergleichen Gott ist, nicht vorhanden sind. Das absolute Gut ist absolut nothwendig bey allen vernünftigen Wesen, dem unendlichen und reinvernünftigen eben sowohl als den endlichen und vernünftigsinnlichen, weil es allein durch die Vernunft unabhängig von allen sinnlichen Eindrücken bestimmt wird, und mit der Natur eines vernünftigen Wesens unzertrennlich verbunden ist.

Das relative Gut hat auch bey vernünftigsinnlichen Wesen keine absolute, sondern eine nur bedingte Nothwendigkeit, es ist bey den verschiedenen Subjecten nicht auf gleiche Weise vorhanden, und in Bestimmung dessen, was physisch gut oder nützlich ist, werden sie nie völlig übereinstimmen, weil die Modifikation ihrer Sinnlichkeit, die Erfahrung, die sie vom Physischguten gemacht haben, die Lage, in der

sie

sie sich befinden, die äußern Gegenstände, von denen sie umgeben sind, und die Art, wie diese auf sie wirken, Geschmack, Neigungen und Gefühle bey ihnen unendlich verschieden sind. Was dem einen gut und nützlich dünkt und von ihm mit Heftigkeit begehrt wird, wird von andern für unnütz oder gar schädlich und böse gehalten, und entweder verachtet und mit gleichgültigen Augen angesehen, oder mit Ernst verabscheuet. Dem einen ist das gut, was ihn auf eine angenehme Weise unterhält, Gesellschaften, Spiel, Lustreisen, dem andern, was seine Reichthümer vermehrt, einem dritten, was seine Wißbegierde befriedigt und seinen Verstand mit neuen Kenntnissen bereichert, und einem vierten, was ihn auf eine höhere Stufe der Ehre, des Ruhms und Beyfalls zu erheben tauglich ist. Der eine sieht oft mit Gleichgültigkeit und Verachtung auf das, was von dem andern als gut erkannt und zum Zweck seines Bestrebens gemacht wird. Auch bey einem Subjecte ist der Begriff des relativen Guten sehr veränderlich. Zeit und Umstände, Alter und Vermehrung der Kenntnisse pflegen seinen Gefühlen und Neigungen eine ganz andere Richtung zu geben, der wirkliche Besitz und Genuß des gewünschten und erstrebten Guten hebt oft die Täuschung, die uns zu demselben hinzog, und auch ein langer Genuß bringt leicht Ueberdruß und Abneigung gegen eine Sache hervor, die wir zu den vorzüglichen Gütern des Lebens rechneten. So ist endlich auch das, was wir Gut nennen und was uns zu manchen Absichten nützlich ist, nicht in allen Fällen, unter allen Umständen und zu jeder Absicht gleich gut und brauchbar. Geld und Gut kann nichts helfen, wenn wir von der Gesellschaft der Menschen getrennt

trennt durch Umtausch unsere Bedürfnisse nicht befriedigen, und das, was wir wünschen, dadurch nicht erlangen können; Gelehrsamkeit und Geschicklichkeit verliehrt ihren ganzen Werth, wenn wir uns in einer Lage befinden, wo wir gar keinen Gebrauch davon machen können. Aber das absolute Gut ist allgemein und unbedingt für alle vernünftige Wesen, bey jedem ohne Ausnahme gut, zu allen Zeiten, in allen Fällen und bey jeder Veränderung der äußern Lage, des Alters, der Kenntnisse und der Erfahrung sich selbst immer gleich, harmonisch und unveränderlich. Denn wenn gleich die Anwendung von dem Begriffe des absoluten Guts auf einzelne Gegenstände von allen vernünftigen Wesen nicht immer auf eine gleiche Weise geschieht, so ist doch dieser Begriff selbst einem jeden gemein, und es gehört nothwendig zur freyen Thätigkeit der Vernunft, dem, was sie selbst ohne alle Rücksicht auf andere Zwecke für gut erklärt, einen unbedingten, unveränderlichen Werth beyzulegen, und ihm über alles andere, was sonst gut ist, einen unbezweifelten Vorzug einzuräumen.

Dieser Vorzug erhellet auch aus dem Verhältnisse, welches das absolute und relative Gut zu einander haben. Ein Gut, das keinem andern untergeordnet ist, von keinem andern seinen Werth erhält, und von keinem andern kann eingeschränkt werden, das vielmehr alle andere Güter sich selbst untergeordnet hat, ihren Werth einschränkt und bestimmt, ist das höchste oder oberste Gut. Die Verbindung desselben mit allem dem, was die Vernunft außerdem für gut erklärt, ohne diesem einen höhern Werth vor jenem einzuräumen, so daß uns nichts zu begehren übrig bleibt, ist

das

das höchste vollendete Gut. Das absolute Gut ist auch das höchste oder oberste, wenn es gleich nicht das vollendete Gut ist. Alle relative Güter sind ihm untergeordnet und durch dasselbe eingeschränkt, sie hören für die Vernunft auf, ein Gut zu seyn, wenn sie nicht in genauer Harmonie ein Object des vernünftigen Begehrens seyn können. Eben dieses findet auch statt, wenn wir beyde Arten des Guten als Zwecke betrachten, die durch unsere Handlungen erreicht werden sollen. Unter allen den möglichen Zwecken muß einer der oberste, absolutnothwendige und uneingeschränkte, der Zweck aller Zwecke seyn, dem alle andere untergeordnet sind und in Kollisionsfällen jederzeit weichen müssen. Nur das absolute Gut kann dieser oberste Zweck, das höchste uneingeschränkte und absolut nothwendige Ziel seyn, das allein unserer höchsten Bestrebung würdig ist, weil die Vernunft eines jeden dieses nach unwandelbaren Gesetzen sich selbst als obersten Zweck und höchstes Ziel vorschreibt, und ihm die höchste, erhabenste Würde beylegt. Das relative Gut kann aber nie als oberster Zweck unserer Handlungen und als das höchste Ziel unsres Bestrebens betrachtet werden, weil es von Neigungen abhängt, die einer Leitung bedürfen und sich der Herrschaft der Vernunft unterwerfen müssen, wenn sie nicht ein völlig regelloses Verfahren zur Folge haben, und die vernünftigfreye Handlungsart gänzlich zerstöhren sollen.

Das relative Gut kann in der Zeit realisirt werden; aber das absolute Gut ist für endliche Wesen in der Zeit unerreichbar, weil dieses nicht reinvernünftig, sondern durch Sinnlichkeit eingeschränkt ist. Ein jedes vernünftiges Wesen kann

sich

sich aber dasselbe zum höchsten Ziel setzen, und die Annäherung zu demselben ins Unendliche muß daher den höchsten Zweck seines ganzen Verhaltens ausmachen.

4.

Nähere Bestimmung des absoluten und relativen Guten. Höchstes oder oberstes Gut.

Nach dieser genauen Charakterisirung des absoluten und relativen Guten wird es nun leicht seyn, die Gegenstände zu bestimmen, die zu einem von beyden zu rechnen sind. Das absolute Gut können zuförderst keine äußern Glücksgüter seyn, z. E. Eigenthum, sinnliche Vergnügungen, Macht und Ansehen, hoher Stand, Ehre, Ruhm und Beyfall, gesellschaftliche, bürgerliche, freundschaftliche und häusliche Verbindungen, angewiesene Geschäfte, die unsern Neigungen angemessen sind. Sie werden nur deswegen für gut gehalten, weil sie uns in einen Zustand angenehmer Empfindungen versetzen, eine Quelle mannigfaltiger Freuden werden, und zur Erreichung verschiedener Absichten nützlich sind. Sie sind von unserer Sinnlichkeit abhängig, und also bedingt, zufällig und veränderlich, sie haben keinen innern absoluten Werth, sondern erhalten ihn von den Absichten, die dadurch erreicht werden sollen.

Eben so wenig sind angebohrne Vorzüge, Naturgaben, großer Verstand, Witz, Scharfsinn, ein glückliches Gedächtnis, eine blühende Einbildungskraft, vortheilhafte Eigenschaften des Temperaments, körperliche Stärke, feste Gesundheit und an-

andere vorzügliche Anlagen des Geistes und des Körpers nicht zu rechnen. Sie sind zwar zu mancherley Absichten nützlich, aber doch einem vernünftigen Wesen nicht nothwendig und wesentlich. Die Vernunft kann ihre Thätigkeit bey jedem beweisen, und ihn in den Stand setzen nach dem absoluten Guten zu streben, wenn sie gleich auf verschiedene Weise vertheilt und bey dem einen diese, bey dem andern jene natürliche Fähigkeit vorhanden ist. Sie können abnehmen und zunehmen, auch wohl ganz verlohren gehen, ohne daß daher ein wesentlicher Nachtheil für das Streben nach dem absoluten Gute entstehe. Sie besitzen alle keinen eigenen und unbedingten Werth, sie sind alle um einer gewissen Absicht willen da, und dieser Werth hört auf, sobald diese Absicht nicht mehr vorhanden ist.

Auch erworbene Fähigkeiten des Geistes und des Körpers, große Einsichten, Kenntnisse und Geschicklichkeiten, Gelehrsamkeit und Kunstverstand, Welt- und Menschenkenntnis, feine Lebensart, Klugheit, Geistesgegenwart, Tapferkeit und ähnliche Fertigkeiten können nicht dahin gerechnet werden. Sie sind alle gut und brauchbar und haben einen desto größern Werth, je mehr sie durch eigene Thätigkeit und durch einen freyen Gebrauch der natürlichen Kräfte entstanden sind. Aber es ist allezeit nur ein relativer Werth, der von der Absicht, zu welcher sie tauglich sind, abhängt, nicht von allen auf gleiche Weise anerkannt wird, nicht zu allen Zeiten und unter allen Umständen statt findet; der bald steigt, bald fällt, bald aber auch gänzlich aufhören kann, und nicht allen vernünftigen Wesen gleich nothwendig und unentbehrlich ist.

Alle diese Güter sind also blos relativ, so groß ihr Werth auch immer seyn möge, und können auf einen absoluten, unbedingten und unveränderlichen Werth, auf die Tauglichkeit zum obersten Zweck und höchsten Ziele keinen Anspruch machen.

Doch vielleicht könnte Glückseligkeit überhaupt als höchstes absolutes Gut betrachtet und zum obersten Ziel unsers Bestrebens gemacht werden. Es ist eine Idee, die nicht einzelne veränderliche Güter zum Gegenstande hat, sondern ein absolutes Ganze in sich faßt; der Inbegriff aller relativen Güter ist, ein Zustand angenehmer Empfindungen oder ein Wohlseyn, das in Ansehung der Stärke, des Umfangs und der Dauer das Uebergewicht über das Uebelseyn erhalten hat. Diese Glückseligkeit, könnte man sagen, ist das Höchste, das wir begehren, das mit der Natur eines sinnlichen Wesens unzertrennlich verbunden ist und auch von der Vernunft als oberstes Gut anerkannt wird. So zufällig und veränderlich auch alle relative Güter seyn, so vereinigen sie sich doch alle in dem Totalbegriffe von Glückseligkeit; bey aller Verschiedenheit und Veränderlichkeit der Neigungen ist doch bey allen Vernünftigsinnlichen Wesen ein allgemeiner Trieb zur Glückseligkeit, in dem sie alle übereinstimmen; und so wenig es auch in unserer Macht steht, alle Neigungen zu einzelnen Objecten zu befriedigen, so kann doch ein jeder sich ein überwiegendes Wohlseyn verschaffen und manche einzelne Neigungen dem allgemeinen Triebe nach Glückseligkeit unterordnen. Warum sollte also Glückseligkeit nicht das höchste Ziel

un-

unsers Bestrebens und der höchste Zweck seyn, dem alle andere Zwecke untergeordnet werden? da uns, wenn wir dieses Ziel erreichen, nichts weiter zu wünschen übrig bleibt, und selbst die Tugend doch nur ein Mittel ist, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden.

Dieß hat allerdings einen großen Schein, und es ist daher nicht zu verwundern, daß sich so viele einsichtsvolle Männer dadurch haben täuschen lassen, die Glückseligkeit als das höchste Gut und den Zweck aller Zwecke zu betrachten. Ich will jetzt nur die Meynung Michaelis anführen, da dieser mit vorzüglichem Scharfsinne darüber geurtheilt hat. Er nimmt an: daß Glückseligkeit das höchste Gut sey, dem alles andere nachstehen müsse. Unter dem höchsten Gute, (dem summo bono) versteht er mit den Alten „das erste Gut, in „welches sich alles übrige auflösen läßt, oder das, „um dessentwillen alles Glück mir gefällt und ein Gut scheint. „Er tritt ausdrücklich der richtig verstandenen Meynung der Epikuräer bey, welche ἡδονην, voluptatem für das erste Gut ausgeben. „Das Tugendhafte:" sagt er, „oder honestum (der „Stoiker) kann unmöglich dieß höchste Gut seyn. „Warum schmeckt mir der Wein? Gewiß nicht, „weil er ein Mittel zur Tugend ist. Vielmehr ist „das Tugendhafte ein Mittel zur ἡδονη, und die „Gebote der Moral würden alle willkührlich „und unerweißlich seyn, wenn ich sie nicht als Mittel zu dauerhaften angenehmen Empfindungen an„sehe. Sie sind das Mittel und nicht der „Zweck." Unter Glückseligkeit versteht er aber überwiegende angenehme Empfin-

dungen*). Michaelis fühlte selbst, wie schwankend der Begriff von Glückseligkeit sey, wenn er als höchstes Gut gelten soll. Er räumt ein, daß wir von dem so verschiedenen Vergnügen und Mißvergnügen keinen gemeinschaftlichen Maasstab haben, und zeigt sehr weitläuftig durch mehrere Instanzen, daß es mit der Größe der Glückseligkeit dieses Lebens, in Absicht auf die Intension, die Zahl und lange Dauer der angenehmen Empfindungen, und selbst mit der größern Glückseligkeit, die der Tugendhafte vor dem Lasterhaften genießen solle, eine sehr mißliche und trügliche Sache sey. Er sieht sich daher genöthigt, zu der Hoffnung eines zukünftigen Lebens seine Zuflucht zu nehmen, und die wahre Glückseligkeit, die das höchste Gut macht und dem Tugendhaften einen wirklichen Vorzug vor dem Lasterhaften verschafft, nur in jenem Leben zu suchen, in welchem Glückseligkeit und Elend nach Verdiensten ausgetheilt und die erstere größer seyn werde, als in dem jetzigen Leben **). Diese Ausflucht haben auch mehrere christliche Theologen genommen, weil sie glaubten, den Schwierigkeiten am besten ausweichen zu können, die alsdenn unvermeidlich sind, wenn man das höchste Gut in der Glückseligkeit dieses Lebens suchen will. Aber auch diese Ausflucht ist vergebens, weil auch Glückseligkeit nach dem Tode nicht alle die Eigenschaften in sich vereiniget, die zu einem obersten Gute und höchsten Zwecke erfordert werden.

Ei-

*) In der Moral, Th. I. §. 3. S. 23 — 25.

**) A. A. O. §. 4 — 7. S. 25 — 66.

Eine jede Art der Glückseligkeit ist ihrer Natur nach ganz untauglich, das höchste absolute Gut eines vernünftigen Wesens zu seyn. Eine jede Glückseligkeit, auch die nach dem Tode, hat keinen innern eigenthümlichen Werth; sie erhält denselben erst dadurch, daß sie mit Würdigkeit verbunden ist, und sie ist daher auch an sich kein Gegenstand der Achtung, sondern nur ein Object des sinnlichen Wohlgefallens. Man schäzt einen Menschen nicht deswegen, weil er Mittel ausfündig gemacht hat, sich in einen Zustand angenehmer Empfindungen zu versetzen, sondern weil er sich der Glückseligkeit durch Tugend würdig gemacht hat. Würdigkeit muß vorausgehen, wenn sie einen nicht blos physischen Werth erhalten soll, und diese Würde kann ihr also an sich selbst keinesweges zukommen.

Wenn Glückseligkeit das höchste Gut seyn soll, so müssen wir bestimmt anzeigen können, was zu dieser Glückseligkeit gehöre, was nach gewissen und festen Regeln angenehme Empfindungen bey uns hervorbringe, und durch welche Mittel wir dazu gelangen; es muß von uns selbst abhängen, dieses Gut bey uns wirklich zu machen. Das alles ist aber hier der Fall nicht. Die Kenntniß von Glückseligkeit muß aus Erfahrung geschöpft werden, die immer unvollkommen und mangelhaft bleibt, und uns daher auch nur eine unvollkommene Kenntnis von dem, was wahre Glückseligkeit ist, und von den Mitteln, sie zu erlangen, verschaffen kann. Wenn aber auch diese Kenntnis vollständig werden könnte, so würde es doch nicht in unserer Gewalt stehen, sie bey uns wirklich zu machen, da dieses nicht von unserm freyen Willen, sondern von äussern Naturursachen abhängt; und wenn wir gleich zu

ihrer Beförderung etwas beytragen können, wir doch nicht im Stande sind, unsere äußere Lage allezeit und durchaus nach unserm Willen zu lenken. Glückseligkeit nach dem Tode ist noch weniger von unserm Willen abhängig, da wir uns nicht einmal eine Vorstellung von dem, was sie seyn werde, machen können.

Glückseligkeit ist auch nicht allgemein nothwendig bey allen vernünftigen Wesen, sie kann, wie alle relative Güter bey reinvernünftigen Wesen, und also bey Gott nicht statt finden, bey dem keine Sinnlichkeit und also auch keine Glückseligkeit, sondern nichts als Seeligkeit seyn kann. Auch bey vernünftigsinnlichen Wesen ist sie sehr verschieden, da ein jeder nach der besondern Beschaffenheit seiner Neigungen und Gefühle sich eine eigene Idee von Glückseligkeit schafft, und ein eigenes System derselben entwirft, das in seinen innern Theilen nicht einmal harmonisch seyn kann, weil er, um diese Harmonie hervorzubringen, die ganze Natur in allen ihren Wirkungen kennen und sie ganz nach seinem Willen zu beherrschen, im Stande seyn müßte. Noch weniger würde er eine Idee und ein System von Glückseligkeit bilden können, das für alle vernünftige Wesen gleich nothwendig und annehmbar wäre. Eben dieses gilt auch von der Glückseligkeit nach dem Tode. Es muß ein durch reine Vernunft gegebenes, allgemein nothwendiges, völlig gleichförmiges, allgemeingebilligtes und durch freye Thätigkeit der Vernunft zu realisirendes Gut seyn, wenn wir ihn den Rang eines höchsten Guts einräumen wollen. Und das ist Glückseligkeit auf keine

Weise,

Weise, wir mögen sie auf einer Seite betrachten auf welcher wir wollen.

Ueberhaupt ist Glückseligkeit ein physisches Gut, das wir nur als Sinnenwesen wünschen und hoffen, ein Gut, das in einer andern Form auch vernunftlosen Geschöpfen zu Theil wird; und es würde daher für uns, als vernünftige Geschöpfe, sehr entehrend seyn, und uns unsere ganze Würde rauben, wenn wir einem physischen Gute, das nur aus Sinnlichkeit entspringen kann, den obersten Rang einräumen, unsere obern Begehrungskräfte den niedern unterwerfen, und das herrliche Geschenk der Vernunft blos zum Dienste der sinnlichen Gefühle und Neigungen gebrauchen wollten *).

Absolutgut kann nur dasjenige seyn, was einem jeden Guten als Bedingung zum Grunde liegt, was nicht anders als gut seyn kann, bey allen vernünftigen Wesen ohne Ausnahme gleich gut ist, und zu jedem andern Guten hinzukommen muß, wenn es gut seyn soll. Diese Bedingung alles Guten ist nichts anders als die reine praktische Vernunft, in so ferne sie das Vermögen ist, durch sich selbst unabhängig von allen Einflüssen der Sinnlichkeit die Zwecke der Handlungen durch sich selbst zu bestimmen; der reinvernünftige Wille, der diesen vernünftigen Zwecken gemäs will und

*) Man vergleiche damit das, was ich im 1sten Theile bey der Beurtheilung des Princips der eigenen Glückseligkeit als höchsten Princips der Sittlichkeit, S. 371. ff. gesagt habe.

beschließt, und nur durch Vernunft sich zu Handlungen bestimmen läßt; das reine Sittengesetz, das die Vernunft a priori ohne Rücksicht auf einen dadurch zu erreichenden Zweck dem Willen vorschreibt; und die Sittlichkeit oder die freye Wirksamkeit des vernünftigen Willens, die dem reinen Moralgesetze angemessene Gesinnung und Handlungsart. Wenn ein absolutes höchstes Gut vorhanden ist, so muß es ein Zweck seyn, der nicht aus Sinnlichkeit entspringt, sondern Zwecken aus sinnlichen Neigungen entgegengesetzt werden kann, der diese ordnet und einschränkt, ein Zweck, der an sich selbst nothwendig und Pflicht ist und also durch reine Vernunft allein bestimmt werden kann. Dieß kann aber nichts anders als Sittlichkeit seyn, die wir deswegen allein als oberstes Gut und höchsten Zweck zu betrachten haben.

Sittlichkeit ist nämlich von aller Erfahrung, von innern und äußern Sinnen, von Gefühlen und Neigungen und von allen äußern Bestimmungen der Natur ganz unabhängig, auf freye Thätigkeit der Vernunft gegründet, keinen Bedingungen unterworfen, absolut nothwendig und unveränderlich. Was Sittlichkeit sey, lehrt das Gesetz der Vernunft, die unumschränkt und kategorisch gebietet, was geschehen soll, ohne eine Absicht, warum es nothwendig sey, so und nicht anders zu handeln, dabey vorauszusetzen, und die sich selbst freywillig diesem Gesetze unterwirft.

Sittlichkeit ist allgemein nothwendig und wesentlich bey allen vernünftigen Wesen, dem reinvernünftigen sowohl als dem vernünftigsinnlichen, weil es widersprechend seyn

wür-

würde, Vernunft und Freyheit des Willens zu besitzen und doch nicht nach Gesetzen der Vernunft nach freyer Willkühr zu wollen und zu handeln. Gott als das höchste moralische Wesen kann nicht anders handeln, weil bey ihm nichts Sinnliches vorhanden ist. Ein jedes endliches Wesen ist zwar mehr oder weniger den Gesetzen sinnlicher Eindrücke unterworfen, es läßt sich oft von sinnlichen Neigungen beherrschen, aber es kann sich doch von der Herrschaft derselben frey machen, weil es Vernunft und Freyheit des Willens hat; das Sittengesetz dringt sich ihm auf eine unwiderstehliche Weise auf, das Gesetz ist ihm heilig und gut, wenn gleich seine Leidenschaften sich noch so sehr dagegen sträuben, es fühlt seine erhabene Bestimmung, nach reinen Gesetzen der Vernunft zu handeln und seine sinnlichen Neigungen dadurch zu mäßigen und einzuschränken. Sittlichkeit erhält nur bey beyden eine verschiedene Form; bey Gott ist sie Heiligkeit, bey allen endlichen Wesen kann sie nur Tugend seyn, weil bey jenem nicht wie bey diesen die Hindernisse, die aus der Sinnlichkeit entstehen, zu überwinden sind.

Sittlichkeit ist bey allen vernünftigen Wesen ihrem vernünftigen Urtheile nach von gleichem Werthe und von gleicher Beschaffenheit. Die Vernunft eines jeden befiehlt nach allgemeinen unwandelbaren Gesetzen, sie schreibt eine Handlungsart vor, die sie für unbedingt nothwendig erklärt, und legt sich und jedem andern eine Verbindlichkeit auf, von der sie keinen frey spricht. So verschieden die Meynungen von dem, was physisch gut, angenehm und nützlich ist, oder von Glückseligkeit sind, so allgemein überein-

stimmend ist das Urtheil aller über das Moralischgute, und über den vorzüglichen Werth desselben vor allem, was sonst für gut pflegt gehalten zu werden. Und wenn gleich die Kenntnisse vom Sittlichguten den Graden nach sehr verschieden sind, die Urtheile über einzelne Handlungen nicht allezeit übereinstimmen, und das Moralgesetz nicht von allen auf gleiche Weise befolgt wird, so wird doch die Regel der sittlichen Beurtheilung und des moralischen Verhaltens von jedem wenigstens dunkel gedacht und angewendet, die Gesetze der objectiven reinen Vernunft sind durchaus harmonisch, das Gefühl des Moralischguten, die Achtung für Sittlichkeit ist bey allen unvertilgbar. Der Werth des Sittlichguten ist zu allen Zeiten und unter allen Umständen eben derselbe; bey aller Veränderung der Neigungen, bey aller Abwechselung der Schicksale, bey dem Verluste der jugendlichen Kräfte und der zunehmenden Schwachheit des Alters bleibt derselbe gleich groß und unveränderlich. Das Sittengesetz ist zu allen Zeiten, in jedem Alter, in jedem Stande, in jeder Lage und bey jeder Gemüthsstimmung anwendbar, und verliehrt nie seine Kraft, so lange Vernunft und freyer Wille in Thätigkeit erhalten werden. Ein guter Mensch zu seyn und reich an guten Handlungen zu werden, ermüdet nicht und erfüllt unsern Geist nie mit Ueberdruß, wie bey dem sinnlichen Genuß irdischer Vergnügungen, mit welchen wir gar leicht übersättigt werden. Vielmehr fühlen wir unsere Achtung gegen das Gesetz, unser Wohlgefallen an allem Moralischguten und unsere Zufriedenheit mit uns selbst mit jedem Tage immer mehr erhöhet und gestärkt, je länger und eifriger wir das Gute ausüben, wir sehen eine besondere Art von Glückseligkeit bey uns entstehen, der wir vor allem,

was

was Sinnenlust uns gewähren kann, einen unvergleichbaren Vorzug einräumen; und wenn gleich manche Nachtheile der strengen Erfüllung unserer Pflichten und manche harte Schläge des Schicksals uns das Gute verleiden wollen, so fühlen wir uns dennoch bey anhaltender Treue über alles, was ausser uns die Quelle unangenehmer Empfindungen ist, so sehr erhaben, daß wir in uns selbst und in dem Besitze des einzig wahren und unveränderlichen Gutes unsere höchste Zufriedenheit und Glückseligkeit gesichert finden.

Sittlichkeiit behauptet also ihrer Natur nach in jeder Rücksicht als absolutes Gut einen unendlichen großen Vorzug vor allen relativen Gütern und der Summe derselben der Glückseligkeit; einen Vorzug, der ihr nach dem allgemeinen Urtheile von jedem Unbefangenen ohne Bedenken eingeräumt wird. Nur Sittlichkeit ist ein Gegenstand der Achtung, und ein moralischguter Mensch wird deswegen, weil er gut ist, allgemein geschäzt, ohne Rücksicht auf den grösern oder geringern Grad von Glückseligkeit, der ihm zu Theil worden ist. Aber Glückseligkeit kann nie ein Gegenstand der Achtung werden, sie mag selbst erworben oder ohne unsere eigene Bemühung uns mitgetheilt seyn, auch die Glückseligkeit nach dem Tode kann diese Achtung nicht hervorbringen, sondern allein die Tugend, wodurch ein Vernunftwesen sich derselben würdig gemacht hat. Nach Glückseligkeit zu streben, kann kein Gebot und keine Pflicht seyn, da blos ein natürlicher Trieb wie bey vernunftlosen Geschöpfen uns dazu antreibt, und die Vernunft nur Regeln entwirft, dieses auf die leichteste und

beste

beste Art zu bewerkstelligen. Aber nach Sittlichkeit zu streben ist unbedingtes und kategorisches Gebot der Vernunft, von welchem keine Ausnahme statt findet und dem ein jeder sich freywillig unterwirft, ohne auf eine unwillkührliche Weise dazu angetrieben zu werden. Beyde Arten des Bestrebens können zwar allerdings mit einander bestehen, aber wenn beyde mit einander kollidiren, muß das letzte dem ersten ohne Anstand vorgezogen werden. Die reine praktische Vernunft gebietet unbedingt, sie billigt es, daß man so glückselig zu werden suche, als es möglich ist, aber sie erlaubt es nur unter der Einschränkung, wenn das Moralgesetz dadurch keinen Abbruch leidet. Das Physischgute und das Nützliche kann daher leicht moralischböse werden, so wie das, was physischgut und schädlich ist, nichts von seinem Werthe verliehrt und dadurch nicht aufhört, moralisch gut zu seyn. Nur durch moralischgute Gesinnungen und Handlungen können wir uns auch der Glückseligkeit würdig machen, und nur nach dieser Würdigkeit pflegen wir die Ertheilung dieser Glückseligkeit zu billigen; wir sind unzufrieden darüber, wenn ein Unwürdiger einen hohen Grad von Glückseligkeit erlangt hat, und wir würden Gott nicht für einen heiligen und gerechten Gott halten, wenn wir wüßten, daß die Glückseligkeit in dem zukünftigen Leben nicht auf das genaueste nach dem Grade des moralischen Verhaltens vertheilt werden sollte.

So ist Moralität unstreitig ein höheres Gut als Glückseligkeit, das höchste und Absolute, dem nichts gleich kommt, dessen Werth durch nichts gemindert und eingeschränkt werden

den kann, das erste, wovon wir ausgehen und wobey wir enden müssen, der oberste aller Zwecke, dem auch der allgemeine von der Vernunft selbst gebilligte Zweck, seine Glückseligkeit zu befördern, unterzuordnen ist, das höchste Ziel unsers ganzen Verhaltens, das zwar das Streben nach Glückseligkeit nicht ausschließt, aber ihm immer vorausgeht, ein Gut, das wir zwar, weil es unendlich ist, in der Zeit nicht erreichen, aber doch nie aus den Augen verliehren dürfen, das vielmehr eben durch die immer größere Annäherung zu demselben uns unaufhörlich in Thätigkeit erhält und uns einen Wirkungskreis eröffnet, der keine Grenzen hat und den wir nicht überschauen können.

Aber die Tugend, kann man mit Michaelis sagen, ist doch ein Mittel zur Glückseligkeit, diese kann aber kein Mittel zur Tugend seyn; Glückseligkeit ist also oberster Zweck und das höchste Gut, um derentwillen uns die Tugend vorgeschrieben wird; und die Gebote der Moral würden ganz willkührlich seyn und keinen Grund haben, wenn sie nicht Mittel zu dauerhaften angenehmen Empfindungen seyn sollten. So wird die Sache auch insgemein von den Vertheidigern der Glückseligkeitssittenlehre vorgestellt. Es ist auch allerdings ganz consequent geschlossen, wenn man das Bedingte nicht von dem Unbedingten, die reine praktische Vernunft von der empirischen nicht gehörig unterscheidet, und das, was gefällt oder sinnliches Wohlgefallen erregt, als oberstes Gut betrachtet. Aber davon ist ja eben die Frage: ob das sinnliche Wohlgefallen das oberste Gut seyn könne? und ich habe eben aus mehrern Gründen gezeigt, daß dieses der Fall nicht sey.

Der

Der Wein schmeckt mir freylich nicht, weil er ein Mittel zur Tugend ist, sondern weil er nach der Einrichtung meines Körpers eine angenehme Empfindung hervorbringt. Aber die Tugend ist doch gewiß mehr werth als der köstlichste Wein, wenn er gleich noch so gut schmeckt, und also ein weit höheres Gut. Den Wein kann ich entbehren, aber die Tugend kann kein Mensch entbehren, wenn er seiner Bestimmung gemäs leben will. Die Tugend ist freylich ein Mittel zur Glückseligkeit, wir machen uns dadurch derselben nicht allein würdig, sondern auch fähig, da ohne Tugend keine wahre dauerhafte Glückseligkeit statt finden kann, weil die Unzufriedenheit mit uns selbst die Freuden des Lebens auf mannigfaltige Weise verbittert, und sie ist auch die nothwendige unerlaßliche Bedingung der Glückseligkeit. Die Tugend ist dagegen von ihr ganz unabhängig, sie besteht vor sich und darf nicht blos als Mittel betrachtet und um der Glückseligkeit willen ausgeübt werden, wenn sie reine uneigennützige Tugend seyn soll. Die Gebote der Moral sind keinesweges ohne Rücksicht auf Glückseligkeit willkührlich und unerweißlich, sie sind vielmehr ganz unbedingt, kategorisch, von höhern Zwecken unabhängig, von der gemeinen praktischen Vernunft selbst gegeben und in der Freyheit des Willens allein gegründet. Die Tugend wird nicht deswegen geschätzt, weil sie ein Mittel zur Glückseligkeit ist, sondern wegen ihres innern Werthes, aber Glückseligkeit wird nur alsdenn geschätzt, wenn sie mit Würdigkeit verbunden ist. Moralität ist also das erste und oberste Gut, von welchem wir ausgehen müssen, in welches sich alles wahre Gute auflösen läßt, das edle Kleinod, das für sich selbst glänzt und allen andern Gütern seinen Werth mittheilt, die mit ihm in Verbindung gesetzt werden.

5.

Folgerungen aus dem Vorhergehenden.

Wir können nun zuförderst die Begriffe vom Guten und Bösen genauer bestimmen, und die Zweydeutigkeit, die in dem Ausdrucke Gut und Böse liegt, da man bald das moralische, bald das physische Gute und Böse, oder das Nützliche und Schädliche darunter versteht, völlig heben. Beyde Arten des Guten und Bösen haben Beziehung auf ein Gesetz, nur mit dem Unterschiede, daß der Begriff des Physischguten und Bösen, des Nützlichen und Schädlichen dem Begriffe eines praktischen Gesetzes vorausgehen und demselben zum Grunde liegen muß, der Begriff des Moralischguten und Bösen aber erst nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden kann *). Das Angenehme oder Physischgute und die Entfernung des Unangenehmen oder Physischbösen ist nämlich der Zweck, der erreicht werden soll, das praktische Gesetz zeigt aber das Mittel an, diesen Zweck zu erreichen. Ich muß also von einem Gegenstande ausgehen, der mir angenehm oder unangenehm ist, mein Wohl oder Wehe befördert, alsdenn kann ich erst auf Mittel denken, wie das, was ich begehre, am besten erlangt, und was ich verabscheue, am sichersten entfernt werden könne. Eine Sache, welche ein Mittel ist, das Angenehme wirklich zu machen oder mein Wohl zu befördern, ist nützlich, was aber dieses Wohl nicht befördert oder wohl gar

stört

*) S. Kants Critik der prakt. Vern. S. 110. ff.

stöhrt, die Ursache des Uebels wird, ist unnütz oder schädlich. Das erste wird aber auch gut und das andere böse genennet. Nur alsdann erst, wenn wir die Absicht festsetzen und die Mittel kennen, kann die empirischpraktische Vernunft aus der Erfahrung Regeln des Verhaltens bilden, oder praktische Gesetze vorschreiben, die aber nur eine bedingte Nothwendigkeit haben, weil sie nur alsdann statt findet, wenn die Absicht erreicht werden soll, die dabey vorausgesetzt ist, das Physischgute bey mir wirklich zu machen.

Ganz anders verhält es sich mit dem Moralischguten und Bösen. Wir können uns schlechterdings keinen Begriff davon machen, wenn wir nicht den Begriff von einem praktischen Gesetze dabey vorausgehen lassen. Denn das Moralischgute ist an sich, schlechterdings, ohne alle Bedingung und in aller Absicht gut, es setzt keine Neigung, kein Gefühl der Lust und kein Object des Willens voraus, wodurch es erst gut wird, es ist nicht deswegen gut, weil es nützlich oder ein Mittel zur Erreichung einer vorher gefaßten Absicht ist, da es seinen Werth nicht von Sinnenlust oder andern Gegenständen erhält, sondern ihn in sich selbst hat und denselben vielmehr andern Gegenständen mittheilt. Es bleibt also gar nichts übrig, um zu bestimmen, was an sich, folglich moralisch gut sey; und wir würden das Daseyn desselben ganz aufgeben müssen, wenn wir nicht den andern Ausweg vor uns hätten, die Natur des Moralischguten aus dem Gesetze der reinen praktischen Vernunft herzuleiten. Dieses Gesetz muß unbedingt ohne alle Rücksicht auf Wohl und Wehe, Gefühl der Lust und Unlust oder

einen

einen andern dadurch zu erreichenden Zweck gebieten, was geschehen und nicht geschehen soll, es muß eine absolute Nothwendigkeit oder Verbindlichkeit zur Beobachtung dieses Gesetzes damit verbunden seyn und der Wille muß sich demselben freywillig ohne Einfluß irgend einer sinnlichen Neigung unterwerfen, wenn der Begriff eines Absolut, folglich Moralisch Guten daraus soll gebildet werden. Alles, was mit diesen unbedingten Gesetzen der reinen praktischen Vernunft übereinstimmt und durch das Gesetz selbst ohne einen andern Grund bestimmt wird, ist moralisch gut, was mit demselben streitet, moralisch böse, was demselben gemäs ist, aber einen andern Bestimmungsgrund hat, nicht moralisch. Dieß kann der Wille selbst oder die innere Gesinnung, dieß können aber auch äussere Handlungen seyn, die aus der Gesinnung entstehen und derselben angemessen sind.

Insgemein hat man nur den ersten Weg eingeschlagen, und als ausgemacht angenommen, daß man zuerst bestimmen müßte, was gut sey, um daraus praktische Gesetze herzuleiten, die eine zur Erlangung dieses Guts nöthige Handlungsweise vorschreiben, ohne zu untersuchen, ob es nicht auch Gesetze der reinen Vernunft gebe, die ohne Rücksicht auf einen Gegenstand der Lust oder Unlust unmittelbar den Willen bestimmen und dadurch erst die Idee vom Moralischguten wirklich machen. Man dachte nicht an ein formales Gesetz, das nur die Handlungsart bestimmt und diese erst auf einen Gegenstand anwendet, sondern man suchte einen Gegenstand des Willens auf, der bey dem practischen Gesetze als

Zweck zum Grunde lag und lauter materielle Gesetze hervorbringen mußte. (B. 1. S. 359. ff.) Es konnte daher auch nicht anders kommen, als daß man entweder Glückseligkeit oder Vollkommenheit, als das höchste Gut betrachtete und alle Gesetze aus diesen oder aus dem Willen Gottes oder aus einem dunkeln Gefühle herleitete. Wie schwankend dadurch die ganze moralische Gesetzgebung werde, ist bey Untersuchung des höchsten sittlichen Princips (B. 1. S. 369. ff.) weitläuftig gezeigt worden. Eben das ist die Ursache von der Verwechselung des Physischguten und Bösen oder dem Nützlichen und Schädlichen, was zum Wohl und Wehe beyträgt, mit dem Moralischguten und Bösen, was darauf gar keine Beziehung hat. Wie sehr aber beyde von einander unterschieden sind, lehrt schon der allgemeine bey Beurtheilung des Werths der Dinge gewöhnliche Sprachgebrauch. Eine Sache pflegt man gut zu nennen, wenn sie nützlich ist, und böse, wenn sie schädlich ist. Ein Baum ist gut, wenn er viele Früchte trägt, ein Hauß, wenn es zur Wohnung bequem eingerichtet ist. Eine Frucht oder eine Pflanze ist dagegen böse, wenn sie der Gesundheit Nachtheile verursacht, ein Krieg heißt ein böser Krieg, wenn er viel Jammer und Noth über die Länder verbreitet. Nur das, was auf Sittlichkeit Beziehung hat, sie befördert oder hindert, wird zuweilen auch gut oder böse genennt, z. E. ein öffentliches Haus ein gutes oder böser Ort, nachdem entweder Sittlichkeit oder Sittenlosigkeit darinnen Nahrung erhält. Moralität wird niemals einer Sache unmittelbar beygelegt, und man pflegt sie auch in dieser Rücksicht nur moralischgut oder böse

zu

zu nennen. Eben dieses gilt auch von angebohrnen und erworbenen Fähigkeiten. Verstand, Geschicklichkeit, Gelehrsamkeit sind nützlich, Witz, Lebhaftigkeit, feine Lebensart angenehm, und deswegen etwas Gutes, aber man pflegt sie deswegen noch eben nicht gut, sondern nur nützlich und angenehm zu nennen. Dagegen wird das Prädikat Gut und Böse bey Personen, Gesinnungen und Handlungen nur unmittelbar auf Moralität bezogen. Ein Mensch, der zu vielerley Absichten zu gebrauchen ist, heißt nicht ein guter, sondern ein nützlicher Mensch, denn er kann außerdem ein sehr böser Mensch seyn; und ein solcher, der weniger, der gar nicht brauchbar ist, oder aus Unverstand ohne böse Absicht nützliche Unternehmungen hindert, wird nicht ein böser, sondern ein unnützer oder schädlicher Mensch genennt. Ein guter Mensch heißt vielmehr derjenige, der eine moralischgute Denkungsart besitzt, und ein böser Mensch, der unmoralisch handelt. Beyde sind immer auch zugleich nützlich, aber blos in der Rücksicht, weil sie ihre Kräfte zur Beförderung des mannichfaltigen Guten oder Bösen gebrauchen. Eben so wird auch eine Gesinnung oder Handlung nützlich genennt, wenn sie eine gute Sache befördert, schädlich, wenn sie solche hindert, gut, wenn sie sich unmittelbar auf Moralität oder die freye Beobachtung des Gesetzes der reinen Vernunft bezieht, böse, wenn sie auf Unmoralität oder die Verletzung der Pflicht gerichtet ist. Fleiß und Geschäftigkeit ohne Rücksicht auf Pflicht, Wohlthätigkeit aus Neigung ist nützlich, beydes wenn es aus Grundsätzen geschieht, ist gut; Faulheit und Undienstfertigkeit in Rücksicht auf die daher

entstehenden Nachtheile schädlich, in Rücksicht auf die Verletzung der Pflicht böse. Alles, was man nützlich oder schädlich nennt, ist immer nur relativ gut, und wird gar oft in Absicht auf das Moralgesetz für böse gehalten, aber das Moralische als das Schlechthin Gute oder Böse pflegt auch insgemein Vorzugsweise Gut oder Böse zu heißen. So genau unterscheidet der gemeine praktische Menschenverstand das, was man bisher im System zum größten Nachtheile der Sittlichkeit mit einander verwechselt hat.

Moralität oder Sittlichkeit hat, wie aus dem Vorigen erhellet, einen eigenthümlichen, unabhängigen, allgemeinen, wesentlichen und absolutnothwendigen Werth, folglich eine Würde. Wir können nun auch genauer bestimmen, welche Gegenstände an dieser Würde Antheil nehmen. Die ursprüngliche Grundlage dieser Würde ist die unbedingt gesetzgebende Vernunft, das Vermögen, den obersten Zweck der Handlungen durch sich selbst zu bestimmen, und der reinvernünftige Wille, das Vermögen, sich selbst freywillig ohne andere Bestimmungsgründe den Gesetzen der Vernunft zu unterwerfen. Dadurch erhält das reine Gesetz der Vernunft diese Würde, weil es durch reine Vernunft gegeben ist und durch Freyheit des Willens befolgt wird; eben deswegen muß sie auch dem guten Willen oder der Sittlichkeit zukommen, weil sie in der diesem Gesetze gemäßen Gesinnung und Handlungsart besteht. Diese Würde geht alsdann auf ihr persönliches Subjekt, das vernünftige Wesen über, insofern es zur Tugend bestimmt ist, alle Anlagen

zur

zur Tugend, reine praktische Vernunft und Freyheit des Willens besitzt, sich selbst Gesetze giebt und diese frey befolgt. Ein jedes vernünftiges Wesen existirt als Zweck an sich selbst, oder als ein Wesen, dessen Daseyn an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze und das Object pflichtmäßiger Handlungen seyn kann und nicht blos als Mittel zur Erreichung anderer Zwecke gebraucht werden kann, die Bedingung der Möglichkeit einer gesetzgebenden Vernunft und Freyheit des Willens ist, folglich einen absoluten Werth oder eine Würde hat. (B. 1. S.) Jemehr es seiner Bestimmung gemäs lebt, und seine Kräfte zur Ausübung reiner Tugend gebraucht, je mehr es sich dem Ziele moralischer Vollkommenheit nähert, desto größer und erhabener ist die Würde, die ihm schon an sich selbst zukommt; und jede gute Gesinnung und Handlung macht einen Theil seiner vorzüglichern Würde aus. Eine unendliche Würde kann allein Gott als dem höchsten moralischen Wesen beygelegt werden, weil er die höchste Vernunft und Weisheit und den vollkommensten Willen, Heiligkeit und absolute innere und äußere Freyheit besitzt, in Gebung und Anwendung der vollkommensten Gesetze nie irren kann, unabhängig von allem Einflusse der Sinnlichkeit und den äussern Naturursachen, sich selbst nur durch Gesetze der Vernunft zum Handeln bestimmt und frey von allen innern und äußern Hindernissen nicht anders als gut handeln kann. Würde erweckt Achtung oder ein inneres, uneingeschränktes, unabhängiges Wohlgefallen, bey uns selbst und bey andern. Alles, was eine Würde hat, ist ein Gegenstand dieser Achtung; die gesetzgebende Vernunft, der freye Wille, das Moralgesetz, ein jedes vernünf-

tiges Wesen, die Tugend und jede Aüßerung derselben in Gesinnungen und Handlungen. Gott allein ist das Object einer unendlichen Achtung, weil er eine unendliche Würde besitzt, die keine Einschränkung verstattet.

Dieß könnte vielleicht manchen auf den Gedanken leiten, alle relative Güter gänzlich zu verachten und zu verwerfen, so wie Mystiker und Pietisten, den mit einigen alten Philosophen, Reichthümern, Ehrenstellen, sinnlichen Ergötzungen und andern irdischen Gütern allen Werth absprechen und das Streben darnach sogar für sündlich halten. Ein Abweg, der der Sittlichkeit mehr Nachtheil bringen muß. Relative Güter haben allerdings einen Werth, wenn er gleich bedingt ist, denn sonst würden sie aufhören, Guter zu seyn. Sie sind zu mancherley Absichten gut, die mit der Sittlichkeit gar wohl bestehen können. Sie können auch sogar zur Beförderung der Moralität viel beytragen. Naturgaben, ein glückliches Temperament, und manche Arten von Kenntnissen und erworbenen Fertigkeiten können die moralische Ausbildung erleichtern, Reichthümer und Ansehen bey andern erweitern unsern Wirkungskreis, geben uns Gelegenheit, mehrere Uebungen in Ausübung des Guten anzustellen; sinnliche Ergötzungen heitern den Geist auf und machen uns bereitwilliger und fähiger, Pflichten zu erfüllen, die eine große Anstrengung erfordern. Sie können daher allerdings erlaubte und oft pflichtmäßige Zwecke unserer Handlungen seyn, nur dürfen sie nicht den obersten Zweck ausmachen, sondern müssen demselben allezeit untergeordnet werden.

Eben

Eben so würde es eine ganz falsche Folgerung seyn, wenn man aus den vorigen Untersuchungen das Resultat herleiten wollte: daß Glückseligkeit gar kein Gut sey, und daß es nicht erlaubt sey, dasselbe zum Ziel seiner Handlungen zu machen. Glückseligkeit ist nicht das oberste Gut, es gehört aber mit zum vollendeten Gute, nach Glückseligkeit streben, seine Neigungen befriedigen, sich, soviel möglich, in einen Zustand angenehmer Empfindungen versetzen, ist nicht nur zulässig und mit Moralität vereinbar, sondern erleichtert auch die Erfüllung der Pflichten durch die heitere Stimmung des Gemüths, die damit unzertrennlich verbunden ist. Wir dürfen nur nicht davon ausgehen und sie zum höchsten Ziel unsers Bestrebens machen, weil dadurch reine Sittlichkeit gänzlich zerstöhrt wird.

Das Streben nach Glückseligkeit oder dem relativen Gute ist Klugheit, nach dem absoluten, Sittlichkeit.

Die Gesetze beyder sind praktisch, insofern sie Regeln sind, die sich auf Handlungen beziehen und deren Nothwendigkeit ausdrücken, sie sind aber wesentlich verschieden durch die Art ihrer Nothwendigkeit. Diejenigen, welche eine bedingte Nothwendigkeit enthalten und die Bedingung zur Erlangung des relativen Guten oder der Glückseligkeit vorschreiben, sind Regeln der Klugheit, pragmatische Gesetze; diejenigen aber, die sich auf eine absolute Nothwendigkeit beziehen und unbedingt vorschreiben, was geschehen soll, das absolute Gute selbst bestimmen, sind eigentliche praktische oder moralische Gesetze. Klugheit kann mit Sittlichkeit bestehen, ist derselben

aber auch oft entgegen. Jene muß daher dieser allezeit untergeordnet werden; Regeln der Klugheit darf ich nicht eher ausüben, als in sofern sie mit den moralischen Gesetzen bestehen können, sie nicht hindern oder wohl gar zur Erreichung moralischer Absichten vorgeschrieben und dadurch sogar zu moralischen Gesetzen erhoben werden.

Dadurch erhält das, was ich gleich anfangs (B. 1. Einl. S. 45.) vorausgesetzt habe; daß die Sittenlehre keine Glückseligkeitslehre seyn könne, sondern daß beyde wesentlich von einander verschieden seyen, seine volle Bestätigung. Die Sittenlehre hat reine Sittlichkeit als das absolute Gut zum einzigen Gegenstande, die Vorschriften, die sie ertheilt, dürfen keine Regeln der Klugheit, sondern müssen moralische Gesetze seyn; die Klugheits- oder Glückseligkeitslehre hat dagegen Glückseeligkeit als die Summe aller relativen Güter zu ihrem Objecte, sie zeigt die Mittel an, wodurch dieselbe am leichtesten und sichersten erlangt werden kann, ihre Vorschriften sind daher Regeln der Klugheit. Die Anweisung, wie beyde mit einander in eine harmonische Verbindung zu setzen, und zu dem Ende, durch diese zu billigen, zu verwerfen oder einzuschränken die pragmatischen Gesetze den moralischen zu subordiniren sind, macht die moralische Klugheitslehre aus. Die Ethik muß darauf auch Rücksicht nehmen, weil sie nicht bey den allgemeinen praktischen Grundsätzen stehen bleiben darf, sondern auch zeigen muß, wie man diese Gesetze auf einzelne Fälle und Verhältnisse des menschlichen Lebens anzuwenden und mit der nöthigen Weltklugheit zu verbinden habe.

6.

6.

Anwendung auf die Sittenlehre Jesu.

Ein jeder, der die Sittenlehre Jesu und der Apostel auf eine unbefangene Weise, ohne für seine Meynung schon eingenommen zu seyn, kennen zu lernen sucht, wird sich leicht davon überzeugen, daß es dem ganzen Geiste derselben angemessen sey, die Tugend als das höchste Gut zu betrachten, dem alle andere Güter weit nachstehen müssen, sie zum obersten Zweck und zum höchsten Ziel zu machen, nach welchem wir streben sollen. Tugend ist der Mittelpunkt aller ihrer Lehren, Vorschriften und Verheißungen. „Seyd vollkommen, wie „euer Vater im Himmel vollkommen ist; ihr sollt „heilig seyn, wie Gott heilig ist, der Wille Gottes „ist eure Heiligung: ihr sollt Gott lieben über „alles und eure Nebenmenschen als euch selbst; es „ist euer Beruf als Christen, heilig zu seyn; wer den „Willen Gottes thut, ist ein wahres Glied des „moralischen Reiches Gottes; nur diejenigen, die „reines Herzens sind und wahre Tugend ausüben, „sollen in diesem und dem zukünftigen Leben zur „Glückseligkeit gelangen.“ Auch die allgemeinen Principien, die bey ihren moralischen Vorschriften zum Grunde liegen, und sich weder auf eigene Glückseligkeit und Vollkommenheit, noch auf das gemeine Beste oder ein dunkles Gefühl, sondern allein auf allgemeine Gesetzgebung beziehen, (B. 1. S. 369. ff. 429. ff.) sind schon ein Beweis davon, daß sie in Absicht auf ächte Sittlichkeit alles absondert, was sie zu einem relativen Gute machen könnte, und daß sie solche

als ein absolutes Gut betrachtet haben, daß seinen Werth in sich selbst hat und diesen nicht erst von einem andern Gute, zu dessen Erlangung sie ein geschicktes Mittel wäre, entlehnen darf.

Das beweisen auch die allgemeinen Ausdrücke, wodurch moralischgute Gesinnungen überhaupt und die Beobachtung einzelner Pflichten insbesondere bezeichnet werden. Paulus ermuntert die Christen Röm. 12, 1. Gott auf eine vernünftige Weise zu verehren, ihm einen λατρειαν λογικην zu leisten, und deswegen ihm keine todten Opfer von Thieren, sondern ihre Leiber selbst als lebendige, heilige und ihm wohlgefällige Opfer (θυσιαν ζωσαν, αγιαν, ευαρεστον τω Θεω) darzubringen; und V. 2. nennt er den Willen Gottes oder seine Gesetze schlechtweg θελημα αγαθον και ευαρεστον και τελειον, Gesetze, die an sich gut und vollkommen sind und von der Vernunft eines Jeden gebilligt werden. Phil. 4, 8. ermahnt er darüber weiter nachzudenken, was wahr, (αληθη) anständig, (σεμνα) recht, (δικαια) heilig, (αγια) unsträflich (προσφιλη) sey, was Beyfall erwecken, (ευφημα) was als Tugend (αρετη) und als rühmlich (επαινος) erscheine. Auf eine ähnliche Weise bemerkt er Philipp. 1, 9—11. daß eine vermehrte Erkenntniß die Christen in den Stand setzen werde, das Beste und Vorzüglichste (τα διαφεροντα) in ihrem Verhalten zu prüfen, dadurch lauter und untadelhaft zu seyn, und ihre tugendhaften Gesinnungen durch gute Handlungen an den Tag zu legen (πεπληρωμενοι καρπων δικαιοσυνης). Daß die Kinder ihren Eltern gehorchen, nennt

er

er Ephes. 6, 1. schlechthin recht (δικαιον); und Coloß. 3, 20. dem Herrn wohlgefällig; von andern pflichtmäßigen Handlungen heißt es 1 Tim. 2, 3. und K. 5, 4. es ist gut und wird von Gott gebilligt (καλον και ἀποδεκτον ἐνωπιον τȣ̃ Θεȣ̃); Hebr. 13, 16. Gott hat daran einen Wohlgefallen (ἐυαρισειται ὁ Θεος); und vom Zornigen Jak. 1, 20. er thut nicht, was vor Gott recht ist (δικαιοσυνην Θεȣ̃ ου κατεργαζεται). Bey allen diesen Ausdrücken findet man gar keine Beziehung auf Glückseligkeit, wodurch die empfohlenen Handlungen erst einen Werth erhielten, sie bezeichnen vielmehr offenbar eine Handlungart, die an sich ohne alle andere Rücksicht gut ist und von Gott gebilligt wird. Das Einzige, was dagegen könnte eingewendet werden, wäre dieses, deß καλον nicht das absolute, sondern relative Gute bedeute, so wie Tit. 3, 8. ausdrücklich gesezt wird: es ist gut und nützlich den Menschen (καλα και ἀποδεκτα τοις ἀνθρωποις). Das erste ist gegen den allgemeinen Sprachgebrauch des neuen Testaments, da καλον ohne Beysatz des Subjects, dem etwas gut ist, immer das Moralisch-gute bedeutet, und nach den andern Redensarten hier keine andere Bedeutung haben kann. Die angeführte Stelle ist aber wahrscheinlich unächt, wenigstens zweifelhafte Lesart; und wenn sie auch ächt wäre, so wäre sie doch nur eine einzelne Stelle, die gegen die andern nichts entscheiden könnte, zumal da immer noch die Frage wäre: ob das Nützliche sich auf die Beförderung der moralischen oder physischen Vollkommenheit beziehe.

Daß Jesus und die Apostel die Sittlichkeit als ein absolutes Gut betrachtet haben, wird in den folgenden Abschnitten durch die Bewegungsgründe, deren sie sich zur Empfehlung der Tugend und einzelner Pflichten bedienen, und durch die Art, wie sie Tugend und Glückseligkeit mit einander vereinigen, noch mehr bestätigt werden. Vorjetzt will ich nur bey den Stellen stehen bleiben, in welchen der Moralität der höchste unbedingte Werth, der Glückseligkeit aber nur ein bedingter beygelegt und wo ausdrücklich verlangt wird, daß man die Tugend zum obersten Zweck seines Verhaltens zu machen habe.

Eine der lehrreichsten Stellen, welche diese Behauptung bestätigen, ist der vortreffliche Unterricht, welchen Jesus Matth. 6, 19—33. über die Sorge für irdisches Wohl und Beförderung der Tugen ertheilt. Nach irdischem Wohlseyn vorzüglich zu streben und darüber die moralische Kultur der Seele zu vernachlässigen, war der herrschende Fehler des damaligen Zeitalters. Diesem sucht der weise Lehrer mit männlichem Ernste entgegen zu arbeiten, und zeigt aus bündigen Gründen, wie verkehrt und vernunftwidrig diese Anordnung der Zwecke sey. Dieß giebt ihm Gelegenheit, den großen Vorzug der wahren Tugend vor allen irdischen Gütern einleuchtend zu machen, und die Nothwendigkeit, für jene zuerst und vorzüglich zu sorgen, daraus herzuleiten. Ob er auch der Tugend einen höhern Werth vor der geistigen Glückseligkeit nach dem Tode beygelegt habe, wird aus der weitern Unter-

suchung

suchung deutlich werden In dieser Rücksicht sagt Jesus:

„Strebt nicht vorzüglich nach irdischen „Schätzen, die der Vergänglichkeit unterworfen „sind und leicht ein Raub der Motten und Wür„mer und der Diebe werden können (nicht dauer„haft und beständig sind und durch Zufall leicht „können verlohren gehen); strebt vielmehr nach „himmlischen Schätzen, die ewig und unvergäng„lich sind und euch durch keinen Zufall geraubt „werden können. Denn wo euer Schatz (der „Gegenstand eurer Wünsche) ist, (im Himmel „oder auf der Erde, d. i. ein irdisches oder himm„lisches Gut), da ist auch euer Herz, (darauf wird „auch immer euer vorzügliches Streben gerichtet „seyn).“ B. 19—21.

„Ein gesundes Auge muß für uns von einem „vorzüglichen Werthe seyn, denn davon hängt allein „der Gebrauch des Körpers zur nützlichen Ge„schäftigkeit ab; ein krankes Auge macht den ganzen „Körper zu nützlichen Arbeiten unfähig. Eben so „verhält es sich auch mit dem Lichte der Seele, „dem Verstande; wird die Ausbildung desselben „vernachlässiget, was für eine schädliche Unwis„senheit wird nicht die Folge davon seyn?“ B. 22—23.

„Niemand kann ein leibeigener Sklave zweyer „Herren seyn, einen von beyden wird er vernach„lässigen müssen. Eben so kann niemand den Ge„horsam gegen die Gebote Gottes, (Tugend und „Frömmigkeit) und das Streben nach dem Besitze „und Genusse irdischer Güter zum obersten Zweck

„seiner

„seiner Handlungen machen, so daß er beyden „mit gleichem Eifer ergeben ist, weil beydes nicht „zusammen bestehen, und eins von ihnen nur das „höchste Gut ausmachen kann.“ V. 24.

„Macht also die Sorge für die Erhaltung „eures Lebens und für den Schmuck des Leibes, „für Nahrung, Unterhalt und Kleidung, (das „Streben nach irdischer Glückseeligkeit) nicht zum „obersten Zweck eurer Handlungen, sondern viel„mehr die Ausbildung eures Geistes. Denn das „Leben (als der Zweck) hat doch einen höhern „Werth, als die zur Erhaltung desselben nöthigen „Nahrungsmittel; und der Körper ist mehr werth „als die Kleider, die ihn schmücken.“ (Einen noch höhern Werth aber hat die Seele, und deren Ausbildung muß also den vorzüglichsten Gegenstand unserer Sorge, das höchste Ziel unsers Bestrebens ausmachen.) V. 25.

„Jene irdische Güter euch zu verschaffen, „hängt nicht von eurem Bemühen allein ab, son„dern von Gottes weiser und gütiger Vorsehung, „der ihr vertrauen müsset. Aber die Tugend ist „euer eigen Werk, nach ihr zu streben eure höchste „Pflicht. V. 26—32.

„Eure erste und vorzüglichste Sorge (euer „höchster Zweck) sey also, wahre Glieder des „moralischen Reichs Gottes zu werden und die „dazu nöthige Tugend und Frömmigkeit zu erhal„ten; alle eure übrige Bedürfnisse, (die zu eurer „Glückseligkeit nöthig sind), wird euch die „weise Vorsehung Gottes auch gewiß mittheilen.“ V. 33.

Wer

Wer fühlt nicht das Wahre und Vernunftmäßige dieser ganzen vortreflichen Entwickelung eines für das menschliche Herz so wichtigen Gegenstandes? Wer wird aber auch nicht eine genaue Uebereinstimmuug derselben mit den vorher von mir deducirten Begriffen vom absoluten und relativen Gute wahrnehmen? Ganz offenbar wird hier der Tugend ein viel höherer Werth als allen irdischen Gütern, von welchen doch die vorzüglichsten, Nahrung und Kleider, hier genennt werden, beygelegt. Diese werden als unbeständig und vergänglich, folglich als relative Güter, jene als beständig und unvergänglich, folglich als absolutes Gut vorgestellt. Das Streben nach diesen wird hier nicht als unzulässig verworfen, denn es würde eine ganz verkehrte Vorschrift seyn, für die irdischen Bedürfnisse gar nicht zu sorgen; es ist vielmehr der damals sehr gewöhnlichen Art zu reden angemessen, moralische Vorschriften als räthselhafte Sentenzen allgemein auszudrücken, die nur mit Einschränkung ihre volle Gültigkeit haben können. Aus der ganzen Vorstellung erhellet ganz deutlich, daß der Sinn dieser Worte sey: „man solle bey dem Streben „nach Tugend und Glückseligkeit die erste der letzten „allezeit verziehen, wenn sie beyde nicht mit ein„ander bestehen können, nicht die relativen Güter, „sondern die Tugend als das absolute „Gut zum höchsten Zweck seines gan„zen Bestrebens machen.“ Das Bild von dem vorzüglichen Werthe eines gesunden Auges ist sehr passend, um die Wahrheit sinnlich klar zu machen: daß an der moralischen Cultur der Seele am meisten gelegen sey, und daß man alle andere Güter eher entbehren könne, als diese, alle andere also nur einen bedingten, diese aber einen unbedingten

Werth besäßen. Auch der von dem weisen Lehrer angeführte Grund ist nicht zu übersehen: daß es nicht von uns abhänge, unsere irdische Bedürfnisse zu befriedigen, aber nach himmlischen Schätzen streben, unsern Geist ausbilden, wahrer Tugend sich zu eigen machen, nur ein Werk unsers eignen Willens sey. Das andere alles wird uns von Gott gegeben, (προστεθησεται ὑμιν,) nicht selbst erworben. Das heißt, technisch ausgedruckt, nichts anders, als: „Sittlichkeit ist von allen „äußern bestimmenden Ursachen ganz unabhängig, „gründet sich auf freye Thätigkeit der Vernunft, „wird von dieser durch sich allein zum Zweck ge„macht und ohne fremde Einflüsse zur Wirklich„keit gebracht. Sie ist absolutes Gut, das „allein von der eigenen Machthabung des Geistes „abhängt.“ Es scheint freylich, als wenn irdische Güter nicht der Tugend, sondern der ewigen Glückseligkeit nach dem Tode entgegengesetzt und diese als das höchste Gut, nach welchem wir vorzüglich streben sollen, vorgestellt werde. So erklärt man nämlich insgemein die Worte V. 19. 20. sammlet euch vielmehr Schätze im Himmel, die dauerhaft und beständig sind; strebet vor allen Dingen nach der unvergänglichen Glückseligkeit des zukünftigen Lebens. Dieser Erklärung ist aber der ganze Zusammenhang der Rede entgegen, und man kann höchstens nur annehmen, daß die künftige Glückseligkeit nach dem Tode zugleich mit der Tugend gemeynt sey. Denn der Himmel bezeichnet insgemein nicht blos den Zustand der Glückseligkeit, sondern auch den Zustand höherer Tugend und moralischer Vollkommenheit, wovon Glückseligkeit eine Folge ist. V. 24. ist auch der Gegensatz Tugend und Frömmigkeit, der wir uns

vorzüg-

vorzüglich widmen sollen, und V. 33. wird ausdrücklich nur die Tugend (δικαιοσυνη) genennt, welche unser höchster Zweck seyn soll; „alles, heißt „es, wofür ihr sonst zu sorgen pflegt, (ταυτα παντα) „wird euch alsdenn ebenfalls zu Theil werden „(προστεθησεται ὑμιν) *).“

Eben diesen vortrefflichen Unterricht setzte Lukes Cap. 12, 15 ff. mit einer lehrreichen Erzählung, wodurch dieser Grundsatz noch mehr aufgeklärt wird, in genaue Verbindung. Ein reicher Mann sammlete sich einen großen Vorrath von Gütern, und wollte nun anfangen, diese recht zu genießen; aber der Tod vereitelte auf einmal alle seine schönen Hoffnungen. Daraus zieht Jesus V. 21. die moralische Lehre: „So geht es dem, „der sich irdische Schätze sammlet und nicht bey „Gott reich ist, d. i. wenige gute Handlungen „ausgeübt hat.“ Jenes, will er sagen, ist ein vergängliches Gut, aber die Tugend hat einen ewigen „unvergänglichen Werth.“ Dieß ist zugleich ein Beweis, daß Schätze im Himmel oder bey Gott sich hauptsächlich auf tugendhafte Gesinnungen und Handlungen beziehen, so wie dieses auch durch Matth. 19, 21, wo es in eben dieser Bedeutung vorkommt, noch mehr bestätiget wird.

Fast auf dieselbe Weise vergleicht der Apostel Paulus den Werth irdischer Güter mit der Würde, die

*) M. vergl. Imm. Bergers Versuch einer moralischen Einleitung in das neue Testament, 1 Th. (Lemgo, 1797.) S. 163 ff.

die der Tugend eigen ist, 1 Tim. 6, 17—19. Er nennt den Reichthum unbeständig, der keinen bleibenden Werth habe, (πλουτου ἀδηλοτητα,) und warnt die Reichen, sich deswegen nicht stolz über andere zu erheben, und ihr ganzes Vertrauen darauf zu setzen. Er ermahnt sie dagegen, Gott allein zu vertrauen, weil von ihm allein eine dauerhafte Glückseligkeit zu hoffen sey, ihre Güter zur Wohlthätigkeit zuverwenden, reich zu werden an guten Werken, (viele gute Handlungen auszuüben,) dadurch sich andere geistige Schätze zu sammlen, die einen festen und dauerhaften Grund für die Zukunft legen, damit sie sich dadurch der Theilnahme an der wahren Glückseligkeit (της ὀντως ζωης, nach der richtigen Lesart,) würdig machen. — Reichthum betrachtet er also als ein relatives Gut und legt ihm nur einen bedingten Werth bey. Ihren eigentlichen Werth erhalten sie seiner Meynung nach erst dadurch, daß sie zu einem moralischen Zwecke, zur Ausübung guter Handlungen angewendet werden. Nur diese tugendhafte Gesinnung muß den Zweck ausmachen und besitzt also einen eigenthümlichen, unbedingten Werth, so daß sie allein die Würdigkeit zur wahren unvergänglichen Glückseligkeit ertheilen kann.

Auch Johannes stimmt damit überein, wenn er 1 Br. 2, 15 — 17 eine solche Liebe zur Welt oder zu irdischen Dingen, da man den Besitz und den Genuß derselben als das höchste Gut vor allen andern Gütern begehrt und zu erlangen sucht, der Liebe zu Gott, oder seiner Verehrung und also der Bereitwilligkeit, ihm zu gehorchen, folglich der Tugend und Frömmigkeit entgegen

gegen stellt, sie als solche Gesinnungen betrachtet, die nicht mit einander bestehen können, und um den Vorzug der letzten vor der ersten recht ins Licht zu setzen, seine Ermahnung damit beschließt: „Alles Irdische und die darauf gerichteten sinnlichen „Neigungen sind nicht beständig, sondern werden „einmal aufhören; wer aber den Willen Gottes „treu befolgt, (ein aufrichtiger Verehrer von ihm „ist, und wahre Tugend ausübt,) der bleibet in „Ewigkeit, seine Tugend hat einen ewigen und „unvergänglichen Werth, sie allein ist das höchste „unveränderliche Gut, das von der Veränderlich„keit aller Dinge ganz unabhängig ist, und des„wegen auch das höchste Ziel unsers Bestrebens „seyn muß."

Eine neue Bestätigung davon ist auch der Gesichtspunkt, aus welchem Jesus und die Apostel den persönlichen Werth des Menschen zu bestimmen pflegen. Der Mensch wird als das Bild Gottes vorgestellt und ihm ein eigenthümlicher Werth oder eine Würde beygelegt, weil er zur Tugend bestimmt ist und alle Anlagen dazu erlangt hat. Es wird zu erkennen gegeben, daß ihm diese Würde desto mehr zukomme, je tugendhafter er lebe und seine Kräfte ihrer Bestimmung gemäs gebrauche. Ephes. 4, 23. 24. 2 Petr. 1, 3. 4. 1 Joh. 3, 8 — 10. (B. 1. S. 546. ff.) Von dieser Würde wird insbesondere gesagt, daß wir sie durch Annehmung des Christenthums erhalten, weil der wesentliche Zweck desselben die Beförderung der Tugend ist, weil es die Ausübung derselben fordert und die Kräfte und Mittel dazu darreicht. Ephes 2, 4. ff. 1 Petr. 2, 5. 9. 10. (B. 1. S. 548. f.) Der

Mensch wird deswegen als ein nothwendiger Gegenstand der Achtung vorgestellt, und daraus die Pflicht hergeleitet, einem jeden die gebührende Achtung zu beweisen, Jak. 3, 9. so wie er ein Gegenstand der Achtung Gottes und Jesu Christi ist, 1 Tim. 2, 1 ff. Matth. 18, 10. 11. Röm. 14, 15. 20. 21. 1 Kor. 8, 11 — 13. und überhaupt dieser Würde des Christenthums durch einen tugendhaften Wandel sich stets gemäs zu bezeugen, Ephes. 4, 1. ff. Phil. 4, 27. ff. Coloß. 2, 12. Tit. 2, 10 ff. 1 Petr. 2, 9 — 12. (B. 1. S. 549 ff.) Technisch ausgedruckt heißt das aber nichts anders als: „Jeder Mensch ist Zweck an „sich selbst, und es ist daher Pflicht, ihn nicht „blos als Mittel, sondern als Person oder als „Zweck an sich selbst zu betrachten und zu behandeln.“ (B. 1. S. 551. f.) Endlich giebt auch Jesus nicht undeutlich zu erkennen, daß man andere Menschen nicht nach äußern Vorzügen, Stand, Reichthum, Verstand, Geschicklichkeit, Verwandtschaft u. dgl., sondern nach ihrem moralischen Werthe beurtheilen und schätzen solle. Das ist unstreitig wohl der Sinn der Worte Matth. 12, 50. „Wer den Willen meines Vaters im „Himmel erfüllt, ist mir werther als Bruder, „Schwester und Mutter *); und der Antwort, „welche er jenem Weibe, die seine Mutter selig „pries, Luc. 11, 27. 28. ertheilte: selig sind vielmehr „diejenigen, welche die Lehren Gottes anhören und „ausüben.“ Eben so legte er auch jener armen Wittbe Luc. 21, 1—4. ohngeachtet ihrer kleinen Gabe,

*) S. J. Bergers moral. Einl. in das N. Test. S. 203. ff.

Gabe, die sie in den Gotteskasten legte, einen weit höhern Werth bey, als den Reichen, die sehr ansehnliche Gaben darbrachten, weil diese zwar mit mehr äußerm Glanze, jene aber mit mehr Tugend des Herzens verbunden war. Tugend giebt also nach diesem Urtheile der Person und der Handlung einen weit höhern Werth als das äußere glänzende Ansehen, das so sehr in die Augen fällt und von dem großen Haufen vorzüglich pflegt geschäzt zu werden.

Daß übrigens Jesus das Streben nach Glückseligkeit nicht als unerlaubt verworfen, sondern dem Streben nach Tugend nur untergeordnet habe, ist schon vorher S. 44. gezeigt worden: „Seyd klug wie die Schlangen „und ohne Falsch wie die Tauben". Es war dieß zwar eine besondere Vorschrift, die er ihnen bey der Gelegenheit ertheilt, da er sie aussandte, seine Lehre unter den Juden bekannt zu machen, bey ihrem Geschäfte die nöthige Klugheit nicht aus der Acht zu lassen. Aber es war doch eigentlich eine allgemeine Regel, die er nur auf diesen besondern Fall anwandte, und die eigentlich auf alle Angelegenheiten des menschlichen Lebens paßt. Der Sinn derselben ist: „Klugheit bey eurem Geschäfte zu beobachten, ist allerdings nothwendig, „nur darf dieses nicht euer höchster Zweck seyn, „nicht allgemeine Regel des Verhaltens „seyn, sie muß vielmehr durch Rechtschaffenheit und strenge Erfüllung der Pflichten „eingeschränkt werden; so verhaltet euch klug „und vorsichtig bey den vielen Gefahren, denen ihr „ausgesetzt seyn werdet, insofern eure Rechtschaffenheit dieses verstattet und keine eurer Pflichten

„dadurch verletzt wird.“ Tugend wird also der Klugheit vorgezogen, jene als der oberste, diese als ein untergeordneter Zweck betrachtet; so wie dieses den Grundsätzen einer reinen Sittenlehre vollkommen angemessen ist.

Ueberhaupt bewieß Jesus selbst durch sein ganzes Verhalten, daß reine und uneigennützige Tugend das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen sey. Nicht irdische Vortheile, nicht Reichthum und äußerer Wohlstand, nicht äußere Ehre und hoher Stand, nicht Menschengunst der Großen und Angesehenen des Volks war es, was er zu erlangen suchte, denn wie leicht hätte er nicht dieses alles sich verschaffen können? Nur seinen Beruf treu zu erfüllen, den Auftrag Gottes mit größtem Eifer auszurichten, und das Geschäfte zu vollenden, wozu er in die Welt gesandt war, eine bessere Religion einzuführen, durch Lehre und Leben, durch einen unermüdeten Unterricht und durch ein durchaus mustervolles Verhalten die Liebe zur Tugend allgemeiner zu machen, war sein höchster Zweck, den er zu erreichen suchte, das Ziel, das er nie aus den Augen verlohr; und diesem edeln Zwecke opferte er seine ganze Ruhe und Bequemlichkeit, alle Freuden des Lebens und alle andere Vortheile mit größter Bereitwilligkeit auf, und achtete die mannichfaltigen Nachtheile, alle die Leiden und Mühseligkeiten, selbst einen frühzeitigen Tod nicht, um seine große Absicht auszuführen. Eben dieses forderte er auch von seinen Schülern. Sie sollten sogar, alles verlassen, ihrem Eigenthum, ihren Freunden und Verwandten entsagen, wenn sie ohne diese Aufopferung nicht treue Anhänger seiner Religion

und

und wahre Freunde und Verehrer der Tugend werden könnten. Wie sehr die Apostel diese Forderungen erfüllt und sich nach seinem Beyspiele gebildet haben, beweist ihr ganzes Verhalten und die Lehren, die sie uns aufgezeichnet haben.

Dieses alles ist so einleuchtend, daß ich nicht sehe, was man mit Grunde dagegen einwenden, und wie man es beweisen könne, daß Jesus und die Apostel die Glückseligkeit, wenn es auch die des zukünftigen Lebens seyn sollte, als oberstes Gut, als letzten Zweck und höchstes Ziel unsers Bestrebens vorgestellt haben. Wollte man sich etwa auf Joh. 10, 9. 10. berufen, wo Jesus versichert: „daß die Absicht seiner „göttlichen Sendung sey, seine Schüler in einen „höchst glückseligen Zustand zu versezen," so bedenkt man nicht, daß dadurch noch nichts bewiesen sey. Denn daß er die Glückseligkeit seiner Verehrer auch zur Absicht gehabt habe, wird ja gar nicht geläugnet, sondern nur dieses, daß es der lezte Zweck gewesen sey, welches hier nicht gesagt wird. Jesus redet von den eigennützigen Gesinnungen der jüdischen Lehrer, daß diese wie Diebe und Mörder handelten, und ihre Schüler um ihres eignen Vortheils willen ins Verderben zu stürzen suchten; er konnte also hier nicht von der ganzen Absicht seiner Sendung sprechen, sondern nur versichren: daß er ganz uneigennützig handele und ihr wahres Wohl sogar mit Aufopferung seines Lebens zu befördern suche. Dagegen wird immer bemerkt, daß seine eigentliche und vorzügliche Absicht die Erleuchtung und Besserung der Menschen gewesen sey. Der Logos, der sich mit Jesu vereinigte, war nach Joh. 1, 9. das wahre Licht,

das in die Welt gekommen ist, alle Menschen zu erleuchten, oder ihnen richtigere moralische und religiöse Kenntnisse beyzubringen. Er selbst nennt sich Cap. 8, 12, das Licht der Welt, d. i. den Lehrer der Menschen, und versichert, daß diejenigen, die seinen Unterricht annehmen würden, nicht in Unwissenheit, Sünden und Laster leben, sondern zu einer lebendigen Erkenntniß (Φως ζωης), die sich in tugendhaften Gesinnungen und Handlungen offenbare, gelangen würden; und Joh. 3, 19. 20. giebt er deutlich zu erkennen: daß die Absicht seines Unterrichts Beförderung der Tugend sey und seine Lehre darauf die nächste Beziehung habe, indem er bemerkt, daß die Lasterhaften seinen Unterricht scheuen, die Tugendhaften aber denselben gern annehmen und sich dadurch weiser und verständiger zu machen suchen.

Man wird vielleicht auch geneigt seyn, die Unterredung Jesu mit jenem reichen Jünglinge, Matth. 18, 16 — 26. als Beweis anzuführen, daß die Befolgung der Gebote Gottes als das einzige Mittel zur Erlangung der künftigen Seligkeit des Himmels vorgestellt, und diese also als einen höhern Zweck betrachtet habe. Bey genauerer Prüfung wird man aber bald finden, daß gerade das Gegentheil von dem, was man daraus beweisen will, darin enthalten sey. Der junge Mann legte Jesu die Frage vor: was muß ich Gutes thun, um zur ewigen Glückseligkeit zu gelangen? und so konnte Jesus freylich auch nichts anders darauf antworten, als: daß er die Gebote Gottes ohne Ausnahme zu halten habe, weil die Tugend allerdings die einzige Bedingung der Glückseligkeit ist, ob sie gleich nicht um der Glückseligkeit wil-

willen ausgeübt werden darf. Dieß will ihm auch Jesus zu erkennen geben, um ihn von seiner eigennützigen Liebe zur Tugend abzuziehen und zur reinen uneigennützigen Tugendliebe zu leiten. Er sucht daher zuförderst den Begriff vom Guten, der in seiner Frage lag, genauer zu bestimmen, „indem er zu ihm sagt: Was fragst du mich wegen „des Guten *)? Niemand ist gut als der einzige „Gott. Vollkommen gut kannst du nie werden, „von dir wird nur gefordert, die Gebote Gottes „nach deinen Kräften zu befolgen.“ Da der Jüngling meynt; dieß alles schon gethan zu haben, giebt ihm der weise Lehrer zu erkennen, daß der höchste Grad der Vollkommenheit sey, vorjetzo aller seiner irdischen Glückseligkeit zu entsagen, und sein Begleiter zu werden, um durch diese größte aller Aufopferungen den Hang nach irdischer Glückseligkeit zu mindern und ihm den eigenthümlichen Werth der Tugend recht fühlbar zu machen. Auch hier wird also die Tugend als das Höchste und Würdigste von Jesu vorgestellt **).

Auch die Apostel stellen immer die Beförderung der Tugend als den vorzüglichen Zweck der Lehre Jesu vor. Ephes. 1, 4. sagt der Apostel Paulus: „Gott hat uns „Christen vor der Schöpfung der Welt dazu auserwählt oder bestimmt, durch Jesum, d. i. durch seine Lehre, vor ihm heilig und unsträflich zu er-

*) Nach der wahrscheinlich richtigern Lesart. S. Griesbachs N. T. bey dieser Stelle.

**) Vergl. J. Berger a. a. O. 224. ff.

scheinen, d. i. dem Ziele der Vollkommenheit uns immer mehr zu nähern; und Cap. 2, 10. Wir sind Gottes (moralische) Geschöpfe, geschaffen durch Jesum Christum zu guten Handlungen, indem uns Gott geschickt gemacht hat, darinne zu wandeln;" d. h. Gott hat uns zur Tugend bestimmt, und uns durch die Lehre Jesu in den Stand gesetzt, gute Handlungen auszuüben. Auch Phil. 1, 9—11: bittet er von Gott, daß die Liebe der Christen durch bessere Kenntnisse und den ächten moralischen Sinn immer mehr verstärkt werde, sie dadurch immer mehr in den Stand gesetzt werden, das Beste zu prüfen, lauter und unanstößig bis auf den Gerichtstag Jesu und immer reicher an guten Handlungen zu werden; er betrachtet es also als das Vorzügliche, wornach Christen zu streben haben, um sich der künftigen Glückseligkeit würdig zu machen.

Die Sittenlehre Jesu nimmt also die Tugend allein als absolutes Gut und alle andere Güter, besonders diejenigen, welche zur irdischen Glückseligkeit gehören, als relative Güter an; Tugend ist der Mittelpunkt aller ihrer Lehren und Verheißungen, der vorzügliche Zweck der Sendung Jesu, das Charakteristische, das in seinem ganzen Leben überall hervorleuchtet, die unbedingte Forderung an alle seine Schüler. Ihr allein wird ein unveränderlicher, allen andern Gütern aber nur ein vorzüglicher Werth beygelegt. Dem Menschen wird eine Würde zugeschrieben, weil er zur Tugend bestimmt ist, und alle Anlagen dazu erhalten hat, dem Christen aber, weil er durch das Christenthum dazu aufgefordert und gebildet wird, und dem Tugendhaften, weil er sie wirklich ausübt. Das Streben

nach

nach Tugend macht sie zum ersten unbedingten Zweck, und zum obersten Ziel unsers ganzen Verhaltens, das Streben nach Glückseligkeit wird diesem untergeordnet und nur alsdenn verstattet, wenn die Tugend dadurch keinen Nachtheil leidet. So ist es also dem ganzen Geiste der Sittenlehre entgegen, wenn man sie zur bloßen Klugheitslehre herabwürdiget, da eben darin ihr hoher Werth zu suchen ist, daß die Verbreitung einer lautern Tugend ihren wesentlichen Zweck ausmacht.

Fünfter Abschnitt.

Absolute Triebfeder.

I.

Vernunftbegriffe.

a.

Begriff einer absoluten und relativen Triebfeder.

Moralischgute Handlungen sind allein das Werk der sich selbst bestimmenden Vernunft mit gänzlicher Ausschließung alles Einflusses der Sinnlichkeit auf die Handlungen. Die Vernunft ist die einzige ächte Quelle der Moralität, da sie allein gesetzgebend ist und absolute Regeln des Verhaltens vorschreiben kann. (2ter Abschn. B. 1. S. 311.) Sie bestimmt die Handlungsart durch reine formale Grundsätze, die sie alle in einen höchsten moralischen Grundsatz, eine allgemeingültige absolutnothwendige practische Regel vereiniget. (3ter Abschn. B. 1. S. 350. ff.) Sie sucht und findet ein höchstes absolutes Gut, welches sie als allgemeingültiges absolutnothwendiges Ziel, als obersten Zweck

der

der Handlungen, dem alle andere Zwecke unterzuordnen sind, betrachtet. (4ter Abschn. B. 11. S. 1. ff.)

Um mit Wahrheit sagen zu können, daß eine Handlung moralischgut sey, kommt also alles darauf an, daß das moralische Gesetz den Willen unmittelbar bestimme. Denn wenn eine Handlung dem Gesetze auch völlig angemessen ist, aber nicht um des Gesetzes willen vollbracht wird, so ist sie deswegen noch nicht moralisch, so sehr sie es auch äußerlich scheint, weil diese Uebereinstimmung aus sehr zufälligen Ursachen entstehen und auch bey den schlechtesten Gesinnungen statt finden kann. Denn das Gefühl und jede Neigung, die außer dem Gesetze den Willen zu gesetzmässigen Handlungen bestimmt, hebt die Sittlichkeit selbst auf und raubt der Handlung allen sittlichen Werth, den sie nur von der Willensbestimmung durch die Vernunft erhalten kann.

Es ist daher nöthig zu untersuchen: wie das Gesetz auf den Willen wirken und ihn zu Handlungen bestimme? Bey einem rein vernünftigen Wesen, dergleichen Gott ist, findet keine Schwierigkeit statt, weil die Vernunft jederzeit einen unmittelbaren Einfluß auf den Willen äußert, und ein solches Wesen seiner Natur nach nicht anders handeln kann, als nach dem, was die Vernunft ihm als Gesetz vorstellt, da kein Bestimmungsgrund, der aus Neigungen entsteht, bey ihm statt finden kann. Aber bey vernünftigen Wesen, die zugleich sinnlich sind, verhält es sich ganz anders, da diese nicht allein von den Gesetzen der Vernunft, sondern auch von den Gesetzen eines sinnlichen Begehrungs-

gehrungsvermögens, die mit jenen nicht nothwendig übereinstimmen, abhängen. Es muß daher etwas hinzukommen, was diese Uebereinstimmung bewirkt und dem Moralgesetze Einfluß auf den Willen verschafft. Dieß mußte etwas Sinnliches seyn, ein Gefühl, das aber nicht durch Neigungen, sondern ganz allein durch Vernunft hervorgebracht ist.

Dieses Gefühl, welches den Willen antreibt, das Sittengesetz zu befolgen, ist die Triebfeder (elater animi), die zwar von dem Bewegungsgrunde abhängt, aber von demselben wesentlich verschieden ist. Ein Bewegungsgrund ist nämlich der objective Bestimmungsgrund des Willens, ein von dem Subjecte selbst verschiedener Grund, der das Object dem Willen als begehrungswürdig vorstellt, ein practischer Grundsatz, der von dem Willen als gültig erkannt wird; z. E. Handle deiner Würde gemäs, behandle dich und andere als Zweck, befördere deine Glückseligkeit. Eine Triebfeder aber ist das, was das Subject subjectiv zum Handeln bestimmt, ein Grund, der in dem Subjecte selbst befindlich ist, wodurch es möglich wird, den Willen dahin zu lenken, daß er das als begehrungswürdig erkannte Object wirklich begehre. Ein Bewegunsgrund kann nur durch die Vernunft, eine Triebfeder nur durch die Sinnlichkeit wirklich werden. Bey Gott, als einem reinvernünftigen Wesen, kann keine Triebfeder sondern nur ein Bewegungsgrund gedacht werden.

Bewegungsgründe können entweder reine und moralische oder empirische und sinn-

sinnliche seyn. Reine oder moralische Bewegungsgründe sind diejenigen, welche die reine Vernunft selbst a priori giebt, objectiv practische Grundsätze, die für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens als nothwendig und gültig erkennt werden, also die moralischen Gesetze selbst, z. E. der Bewegungsgrund, gemeinnützig zu handeln, mäßig, arbeitsam zu seyn, für die Erhaltung des Lebens und der Gesundheit zu sorgen: weil ich mich als Selbstzweck behandeln soll, weil das Gegentheil nicht allgemeines Gesetz seyn kann, weil ich außer Stand gesetzt werde meine Pflichten zu erfüllen, wenn ich meinen äußern Wohlstand oder gar mein Daseyn zerstöre und weil es also an sich selbst Pflicht ist. Empirische oder sinnliche Bewegungsgründe sind dagegen solche, welche die empirische Vernunft zum Behuf der Neigungen nach der Erfahrung darreicht, practische Grundsätze, die nur eine bedingte Nothwendigkeit haben und nur zur Erreichung einer den Neigungen angemessenen Absicht dienen, also pragmatische Gesetze oder Regeln der Klugheit; z. E. die Bewegungsgründe bey jenen Handlungen: weil es Ehre, Achtung und Vergnügen bringt, weil es Glückseligkeit befördert, oder weil ich alsdann alle Arten von Neigungen auf eine längere Zeit befriedigen kann.

Alle Triebfedern sind nichts anders als Gefühle, die durch die Vorstellung eines objectiven Grundes oder unmittelbar durch einen Naturtrieb hervorgebracht werden. Sie sind also ihrer Natur nach alle sinnliche subjective Bestimmungsgründe des Willens, weil der Wille eines vernünftig sinnlichen Wesens auch

sinn-

sinnlich afficirt werden muß, wenn er sich zum Handeln bestimmen soll. Aber deswegen sind nicht alle Triebfedern sinnlich, wenn wir auf ihren Ursprung sehen; sie können vielmehr in Absicht auf ihren Ursprung auch vernünftig und sogar reinvernünftig seyn. Eine Triebfeder ist alsdenn blos sinnlich, wenn die Vernunft gar nichts dabey zu thun hat, sondern ein natürlicher Instinct oder irgend eine Neigung zu einem besondern Gegenstande, z. E. der Trieb zum Essen und zum Schlafen, die Neigung zum Spiel oder andern Vergnügungen, den Willen zu Handlungen unmittelbar bestimmt oder antreibt. Wenn aber die Vernunft dabey beschäftigt ist und durch die Vorstellungen vernünftiger practischer Gesetze oder durch Bewegungsgründe, sie mögen reine oder empirische seyn, dieses Gefühl rege macht und den Willen subjectiv zu Handlungen bestimmt, so sind es alsdenn vernünftige Triebfedern. Diese können wieder reinvernünftig oder empirisch seyn. Das erste sind sie alsdenn, wenn die reine Vernunft allein beschäftigt ist, den Einfluß reiner Vernunftgesetze auf den Willen zu befördern, der objective Bestimmungsgrund des Willens zugleich subjectiver Bestimmungsgrund ist und durch die bloße Anschauung des Moralgesetzes ein gewisses Gefühl als Triebfeder rege gemacht wird. Das zweyte aber sind sie alsdenn, wenn die empirische Vernunft pragmatischen Gesetzen oder Regeln der Klugheit Eingang in den Willen zu verschaffen sucht, welches auf keine andere Weise geschehen kann, als durch Anpreißung der Vortheile, welche die Beobachtung derselben uns verschafft, und durch die Vorstellung, daß gewisse Neigungen dadurch ihre Befriedigung erhal-

halten. Die sinnliche und empirische Triebfeder ist zufällig und bedingt der Grundsatz, dem sie Eingang verschafft, hat nicht das absolute, sondern ein relatives Gut zum Zweck, es fehlt ihm an der practischen Allgemeingültigkeit für alle vernünftige Wesen, und kann also nicht moralisch seyn. Die reinvernünftige Triebfeder ist absolut, unbedingt, unabhängig von Neigungen, blos durch reine Vernunft hervorgebracht. Der Grundsatz, dem sie Eigang auf den Willen verschafft, ist auf das absolute Gut gerichtet, folglich bey allen vernünftigen Wesen gleich nothwendig und wesentlich; diese kann allein also als ächt moralische Triebfeder angesehen werden.

6.

Moralische Triebfeder als Gefühl. Achtung für's Gesetz. Moralisches Gefühl.

Eine vernünftige Triebfeder ist ein Gefühl des Wohlgefallens am Gesetz und an der diesem Gesetze angemessenen Handlung. In sofern dieses Gefühl des Wohlgefallens durch die Vernunft selbst hervorgebracht wird, heißt es Interesse. Daher pflegt man vernunftlosen Geschöpfen kein Interesse, sondern nur sinnliche Antriebe beyzulegen. Dieses kann ebenfalls pathologisch und reinpractisch oder moralisch seyn. Das Interesse ist pathologisch, wenn es zwar Wirkung der Vernunft ist, aber nur insofern eine Neigung dadurch befriedigt werden soll, indem sie nur die Regel angiebt, wie dieses geschehen kann, also eine empirische

Triebfeder, z. E. ein Gefühl des Wohlgefallens an Arbeitsamkeit, Mäßigkeit ꝛc. weil es geschickte Mittel sind, den Ehrgeitz und die Habsucht zu befriedigen. Es ist aber reinpractisch, folglich moralisch, wenn es eine von Neigungen ganz unabhängige Wirkung der Vernunft ist, also eine reinvernünftige Triebfeder, eine ursprüngliche Thätigkeit der Vernunft, die ein unmittelbares Wohlgefallen erweckt, z. E. Gefühl des Wohlgefallens an Arbeitsamkeit, Mäßigkeit, Wohlwollen, weil es die Vernunft als Gesetz vorschreibt. Wenn uns eine Handlung um der Folgen willen interessirt oder gefällt, so ist es ein mittelbares, pathologisches und also empirisches (auf Erfahrung gegründetes) Interesse; wenn sie aber an sich in Absicht auf ihre Form ohne Rücksicht auf ihr Object interessirt, so ist es ein unmittelbares, reines und moralisches Interesse. Das erste hat also ein relatives Gut zum Gegenstande, das zweyte das absolute Gut. Jenes ist interessirt, d. h. das Interesse, das ich an der Handlung nehme, ist von einem andern Interesse abhängig, nämlich von der Absicht, die dadurch erreicht werden soll; der Gegenstand, der begehrt wird, interessirt mich, weil er angenehm ist, aber nicht die Handlung an sich selbst. Dieses hingegen ist interessant, d. h. die Handlung interessirt selbst, sie ist von jedem andern Interesse unabhängig, das Gesetz hat für mich selbst einen Werth, weil es ein absolutes Gut zum Zweck hat. Im ersten Fall kann ich auch sagen: ich erfülle das Gesetz aus Interesse; und im zweyten: ich nehme Interesse am Gesetze. Jenes macht die Handlung zu einer blos gesetzmäßigen eigennützigen, dieses

zu

zu einer pflichtmäßigen folglich moralischen Handlung: und dieses lezte ist also allein die absolute Triebfeder, folglich die ächte Triebfeder der Sittlichkeit.

Wie nun das Sittengesetz als objectiver Bestimmungsgrund des Willens auch zugleich der einzige subjectiv-hinreichende Bestimmungsgrund des Willens seyn, und das Urtheil der reinen Vernunft über den absoluten Werth dieses Gesetzes in ein Gefühl des Wohlgefallens übergehen, aus der bloßen Vorstellung eines formalen Gesetzes ein Interesse an der Form der Handlung entstehen könne, ohne daß dabey ein Wohlgefallen oder ein Interesse an dem Gegenstande desselben vorausgehe, ist freylich der menschlichen Vernunft völlig unbegreiflich; aber daß es so sey, ist doch unstreitig, weil sonst gar keine Moralität der Handlungen statt finden könnte. Wie das Sittengesetz auf die Gefühle wirke und wie es selbst ein Gefühl des Wohlgefallens hervorbringe, liegt also außer den Grenzen möglicher Kenntnisse, und es bleibt uns nur zu untersuchen übrig; was es als moralische Triebfeder bey uns wirken müsse.

Diese Wirkung ist zuerst negativ. Die praktische Vernunft schließt alle sinnliche Neigungen und Gefühle von dem Einflusse auf die Hervorbringung sittlicher Handlungen gänzlich aus, weil das Gesetz kategorisch gebietet und von Sinnlichkeit ganz unabhängig ist. Sie verlangt unbedingten Gehorsam, auch wenn noch so viele sinnliche Neigungen demselben entgegenstrebten. Sie thut der Eigenliebe oder dem über alles gehenden Wohlwollen gegen sich selbst Abbruch,

indem sie die Befriedigung der Neigungen und die Beförderung eigener Glückseligkeit auf die Uebereinstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; und den Eigendünkel oder das uneingeschränkte Wohlgefallen an sich selbst, schlägt sie ganz darnieder, weil alles, was außer den Grenzen des Moralischen oder der Uebereinstimmnng mit dem Gesetze liegt, uns keinen eigenen Werth ertheilt, sondern blos relativ, eitel und vergänglich ist. Das ist für uns ein desto größere Demüthigung, je mehr wir als sinnliche Wesen unsere Neigungen und Gefühle gern über alles erheben und zu einer allgemeinen Gesetzgebung machen möchten. Das durch das Moralgesetz hervorgebrachte Gefühl als absolute moralische Triebfeder ist also ein Gefühl der Unlust und des Schmerzens und insofern ein pathologisches Gefühl. Die Handlungen, welche das Gesetz fordert, thun wir ungern, weil sie unsern Neigungen entgegen stehen, und uns nöthigen, unsere Selbstliebe einzuschränken und uns dem Ausspruche des Gesetzes auf eine unbedingte Weise zu unterwerfen.

Auf der andern Seite ist diese Wirkung aber auch positiv. Denn das Gesetz ist etwas positives, ein Gesetz der Freyheit, das unsere eigene Vernunft uns als verbindend vorschreibt. Indem es unsern Neigungen Eintrag thut und unsere Selbstliebe einschränkt, ist es zugleich die Ursache einer ganz freyen von aller Sinnlichkeit ganz unabhängigen Handlungsart, und wird dadurch ein Gegenstand der größten Achtung. Indem es unsern Eigendünkel niederschlägt und uns dadurch als sinnliche Wesen auf das empfindlichste demüthigt, erhebt es uns auch wieder, weil es unsere

eigene

eigene Thätigkeit als vernünftiger Wesen befördert und die Hindernisse, welche die Sinnlichkeit derselben in den Weg legt, vermindert; und so wird diese Demüthigung auf der andern Seite ein unveränderlicher Grund der moralischen Selbstschätzung. Diese Achtung fürs Gesetz, mit der negativen Wirkung der moralischen Triebfeder verbunden ist das moralische Gefühl, das als Gefühl zwar sinnlich, aber seinem Ursprunge nach vernünftig ist, weil es durch die practische Vernunft allein ohne Einfluß der Sinnlichkeit hervorgebracht wird.

So unergründlich dieses Gefühl ist, so ist es doch bey einem jeden endlichen vernünftigen Wesen vorhanden, und also ein allgemeines unvertilgbares Gefühl. Der Tugendhafte findet sich dadurch in den Stand gesetzt, seine Sinnlichkeit zu beherrschen, seinen Neigungen zu gebieten, den Versuchungen zu pflichtwidrigen Handlungen mit Muth und Standhaftigkeit sich zu widersetzen, die Nachtheile nicht zu achten, die ihm die treue Erfüllung seiner Pflichten zuziehen, und so der moralischen Vollkommenheit sich immer mehr zu nähern. Der Lasterhafte wird dadurch von manchen Versündigungen zurückgehalten, und wenn gleich seine Leidenschaften ihn oft zur Verletzung seiner Pflicht antreiben, so hat doch das Moralgesetz in den Fällen, wo seine sinnlichen Neigungen so stark nicht sind, einen solchen Werth für ihn, daß er dasselbe sogar mit Aufopferungen seiner Neigungen befolgt, und sich selbst in Stunden der ruhigen Ueberlegung dadurch beschämt und gedemüthigt sieht, daß er demselben nicht allezeit gemäs gehandelt hat.

Auch selbst der größte Verbrecher und der kühnste Frevler erzittert vor der Stimme dieses Gesetzes und sucht sich vor der Majestät desselben zu verbergen. Und was sind die beyfallgebenden und tadelnden Urtheile über die Handlungen anderer, was die Unruhe und die Gewissensbisse des Lasterhaften über seinen vorigen Lebenswandel, die Reue und Scham des Tugendhaften über verletzte Pflichten und seine innige Zufriedenheit wegen seiner guten Handlungen? Was sind sie anders als Folgen dieses mit der Natur eines jeden unzertrennlich verbundenen sittlichen Gefühls und der so mächtig wirkenden Achtung für's Moralgesetz? Würden wohl diese Wirkungen vorhanden seyn, wenn es nur darauf ankäme, unsere Glückseligkeit zu befördern? und würden wir nicht, wie der Lasterhafte in dem Zustande der Betäubung, uns da vielmehr freuen und auf unsere Klugheit stolz seyn, wo wir uns jetzt so sehr gedemüthigt sehen?

Es bleibt nun noch die Frage übrig: ob das moralische Gefühl nicht auch ein Gefühl der Lust sey, da es, auf der einen Seite negativ betrachtet, nur ein Gefühl der Unlust seyn kann? Insgemein pflegt man das erste ganz zu übersehen und nur auf das Unangenehme aufmerksam zu seyn. Es ist auch dieß ganz natürlich, weil bey der Vorstellung eines Gebots die ihr entgegenstehende Neigung sogleich rege wird und einen beschwerlichen Kampf verursacht. Wir suchen sogar uns diese Last zu erleichtern, die Strenge des Gesetzes zu mindern und dasselbe durch mancherley Einschränkungen und genauere Bestimmungen unsern Neigungen angemessen zu machen.

machen. Aber wenn wir einmal die Eigenliebe besiegt und den Eigendünkel abgelegt haben, finden wir an demselben einen so großen Wohlgefallen, daß wir uns, wie Kant sagt, an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen können; indem wir uns durch dessen Majestät über unsere sinnliche Natur erhaben fühlen und die eigene freye Thätigkeit unsers Willens bewundern, entsteht daraus ein Gefühl der Lust, das uns für alle unangenehme Empfindungen hinlänglich schadlos hält. Und so können wir auch sagen, daß wir die pflichtmäßigen Handlungen gerne thun, so viel Ueberwindung es uns auch kostet, weil die Achtung für das Gesetz uns das Opfer vergessen heißt, das wir ihm darzubringen genöthigt sind. Besonders nach vollbrachter moralischer Handlung ist es immer eine angenehme Erinnerung, sich nicht im Dienste der Sinnlichkeit, sondern der Vernunft befunden, die Hindernisse der freyen Thätigkeit besiegt und der Heiligkeit der Pflicht sich unterworfen zu haben. Alles Unangenehme bey Antretung des Kampfes verschwindet, wenn der Kampf vollendet und der Sieg errungen ist, weil das sinnliche Vergnügen nur dann für uns einen Werth hat, wenn wir ihm entgegen sehen oder es genießen, wenn es aber genossen ist, oder nicht genossen werden konnte, allen Reiz für uns verloren hat. Dagegen ist der Werth des Moralgesezes ewig und unveränderlich, und wenn wir es befolgt haben, läßt die gute Handlung ein Gefühl der Selbstbilligung und der Zufriedenheit zurück, die durch nichts gestöhrt und vertilgt werden kann, vielmehr bey jeder neuen Erinnerung ein eben so großes Vergnügen, als wir vorher genossen haben, aufs neue rege macht.

Zur Ausübung einer ächten moralischguten Handlung ist also zuerst nöthig, daß das Sittengesetz, welches die Vernunft ohne Rücksicht auf einen höhern Zweck vorschreibt, den Willen objectiv zum Handeln bestimme, oder die Beobachtung dieses Gesetzes als absolutnothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens vorstelle. Diese Vorstellung macht ein Interesse am Gesetze rege und bringt reine Achtung für dieses Gesetz hervor, die zwar als Gefühl sinnlich ist, sich aber von allen andern sinnlichen Gefühlen wesentlich unterscheidet, weil sie blos durch die Vorstellung des Vernunftgesetzes ohne allen Einfluß der Sinnlichkeit hervorgebracht wird. Nur dieses moralische Gefühl kann als absolute Triebfeder dem Vernunftgesetze Eingang auf den Willen eines vernünftigsinnlichen Wesens verschaffen und ihn auch subjectiv zu der im Gesetze vorgeschriebenen Handlung bestimmen, indem es zwar ein Gefühl der Unlust wegen Einschränkung der Neigungen, aber doch auch ein Gefühl des Wohlgefallens und der Achtung ist, zwar demüthiget, aber auch wieder erhebt, und in ein Gefühl der Lust übergeht. Wenn dieses Interesse am Sittengesetze vorhanden ist und das moralische Gefühl als Achtung für das Gesetz sich thätig beweist, so entsteht daraus die Maxime, diesem Gesetze sogar mit Abbruch aller ihm entgegenstehenden Neigungen Folge zu leisten. Eine Maxime ist nämlich das subjective Princip des Wollens, die Regel des Verhaltens, die ein jeder sich selbst zum Handeln vorschreibt, so wie das practische Gesetz das objective Princip des Willens eines jeden Vernünftigen Wesens ist, das von

allen

allen ohne Ausnahme befolgt werden sollte, weil es absolut nothwendig und unbedingt ist. Wenn diese objectiven Grundsätze bey einem einzelnen Subjecte auch subjective Principien, besondere Regeln für sein individuelles Verhalten oder Maximen sind, so handelt es moralisch; hingegen sind seine Handlungen unmoralisch, wenn seine Maximen nicht zugleich objective Grundsätze, oder nothwendige Regeln des Verhaltens für alle Vernunftwesen seyn können. Alle diese Begriffe von einer Triebfeder, einem Interesse und einer Maxime setzen die Natur eines Vernunftwesens voraus, das durch Sinnlichkeit eingeschränkt ist, und dadurch in der freyen Thätigkeit der Vernunft nach objectiven Grundsätzen gehindert wird, wo also etwas hinzukommen muß, diese Hindernisse zu heben und jene Thätigkeit der practischen Vernunft zu befördern. Das ist aber der Fall bey Gott nicht, dessen Wille mit dem objectiven Gesetze seiner höchsten Vernunft allezeit von selbst übereinstimmt. Bey Gott kann also weder Triebfeder, noch Interesse, noch Maxime statt finden *).

c.

Folgerungen aus dem Vorhergehenden.

Wir finden uns nun durch diese Untersuchungen in den Stand gesetzt, die verschiedenen Begriffe, die man bisher vom moralischen

*) M. vergl. Kants Grundlegung zur Met. d. Sitten, S. 14—16. S. 38. A. N. 121—123. Critik d. pract. Vern. S. 126—144.

Gefühle angenommen, und den Einfluß, den man ihm auf die Bestimmung des Willens beygelegt hat, einer genauen Prüfung zu unterwerfen. Daß ein solches moralisches Gefühl bey einem jeden Menschen vorhanden sey, ist von wenigen bezweifelt worden. Das eigene Bewußtseyn eines Jeden und die Aeusserungen desselben bey andern Menschen sprechen zu laut dafür, als daß man es hätte wagen dürfen, das Daseyn desselben zu läugnen. Nur wußte man nicht recht, was man daraus machen sollte, weil man nur von dem Wege der Erfahrung ausging, und nicht daran dachte, den Ursprung desselben a priori in dem Verhältnisse des Moralgesetzes zu der Natur eines vernünftigsinnlichen Wesens aufzusuchen. Man gerieth dadurch auf einen andern Abweg, daß man es als eine von der gesetzgebenden Vernunft ganz unabhängige Kraft der menschlichen Sele, als ein für sich bestehendes Vermögen, über die Moralität der Handlnngen zu urtheilen und als einen angebohrnen Instinkt betrachtete, und sich freuete, die Quelle, woraus alle unsere Moralität, die Kentniß der Gesetze und die Neigung, sie auszuüben, fließt, richtig gefunden zu haben. Man glaubte, das moralische Gefühl sey nichts anders als ein Vermögen, über die Sittlichkeit der Handlungen bey uns und andern ohne vorhergegangene Kenntnis der Gesetze und ohne weitläuftige Untersuchung leicht und sicher zu urtheilen, und sich zur Befolgung derselben zu bestimmen; obgleich andere es nicht zugeben wollten, daß es angebohren sey, sondern es für eine durch Unterricht und Erziehung erlangte moralische Fertigkeit hielten.

Diesen Begriff hat auch Michaelis mit einiger Veränderung angenommen *). So schwankend seine Erklärung ist, so enthält sie doch viel Wahres und ist unserer vorzüglichen Aufmerksamkeit würdig. Da er es sehr wohl fühlte, daß die Vorschriften der Moral von den bloßen Klugheitsregeln, welche die Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit anzeigen, unterschieden seyn, so nimmt er zu diesem Gefühle seine Zuflucht und sucht daraus diesen Unterschied herzuleiten. „Zuförderst, sagt „er, finde ich in dem Menschen eine gewisse nahe „Fähigkeit, die Vorschriften der Moral zu entdecken, und zugleich eine ganz andere Empfindung davon, als wenn uns bloße Klugheitsregeln erwiesen werden. Er merkt, es sey „Pflicht. Die Engländer nennen dieß Moral „sense, in Nachahmung wage ich den Ausdruck: „moralisches Gefühl. Röm. 2, 14. 15." Wie richtig ist nicht die Bemerkung: daß dieses moralische Gefühl eine ganz andere Empfindung sey, als bey der Vorstellung bloßer Klugheitsregeln, weil hier immer eine sinnliche Neigung zum Grunde liegt, bey jenem Gefühle aber nicht! Dieses moralische Gefühl betrachtet er nun als die zweyte Hälfte des Gewissens und beschreibt es als „ein gewisses mit einem beruhigenden oder „verklagenden und beschämenden Gefühle verknüpftes Urtheil über uns selbst und über unsere Handlungen." Man sieht leicht, daß hier die Folge des moralischen Gefühls, das Gewissen, mit diesem Gefühle selbst verwechselt sey. „Wir alle, „sagt er ferner, haben dieses Gefühl; und wir „em-

*) In seiner Moral, Th. 1. §. 11. S. 84. ff.

„empfinden den Vorwurf, ein moralisches Uebel „(Böse) gethan zu haben, ganz anders, als vom „bloßen Schädlichen oder Thörichten. Wir pfle„gen, wenn wir es bey uns selbst gewahr werden, „uns zu schämen, zu verurtheilen, zu entschuldi„gen, und zwar ganz anders, als wenn blos von „Thorheit die Rede ist; und bey andern zürnen „wir darüber. Oft, wo wir nicht wissen, warum „etwas verwerflich sey, ja sogar, wo wir es durch „Räsonnements entschuldigen, und es aus einem „Irrthum des Verstandes für recht halten, drohet „uns doch diese innerliche unaufgeklärte Empfin„dung.“ Wie richtig ist auch hier nicht Immoralität von Thorheit und das bey beyden sich äußernde Gefühl unterschieden worden? Da bey thörichten Handlungen weder Schaam, noch Entschuldigung, sondern vielmehr gänzliche Misbilligung und Verdruß über uns selbst zu entstehen pflegen. Aus der obigen Theorie der Achtung für das Sittengesetz läßt sich dieses alles leicht erklären; aber hier weicht M. wieder vom rechten Gleis ab und meynt: „Dieses Gewissen sey keine bloße Tochter „unserer sich bewußten Vernunft, die „Vernunft erfinde uns nicht seine ersten Rechts„sätze, (richtiger Sittengesetze,) sondern sie ent„wickelten sich von dem Räsonnement. Es sey „etwas Angebohrnes, das niemand vermisse, „ob er es gleich nicht erklären könne.“ Der angeführte Grund ist wohl nicht hinreichend; denn alles läßt sich erklären, wenn man bedenkt, daß die allgemeinen moralischen Grundsätze sich frühzeitig entwickeln, und wenn sie auch nur dunkel gedacht werden, doch schnell wirken und überall angewendet werden, die Achtung für das Sittengesetz keines weitläuftigen Räsonnements bedürfe

und

und gar bald sich durch die Stimme des Gewissens äußere. Eben so lassen sich auch die folgenden richtigen Bemerkungen aus dieser Achtung für das Sittengesetz als moralischer Triebfeder leicht deduciren. „Wer theoretisch (nämlich aus Scheingründen) die Lüge für erlaubt hält; wird doch „wohl darüber roth, wenn sie entdeckt wird, und „er sich noch nicht völlig an die Lüge gewöhnt hat. „Der Stich, den wir empfinden, wenn wir uns „eines Undanks erinnern, wird sich auch bey dem „spüren lassen, der theoretisch die ganze Lehre von der Dankbarkeit wegräsonnirt:“ (nämlich deswegen, weil sich diese Pflicht nicht wegräsonniren läßt und die reine Vernunft über die oft partheyische empirische Vernunft ihre Rechte behauptet;) „ja selbst da, wo ich eine gewisse Art des „Dankes nicht erzeigen soll noch kann, z. B. „im Kriege und im Gerichte, wird mich doch der „Schein des Undanks, ungeachtet meine Ueber„zeugung mich lossspricht, martern!“ Dieser letzte Fall sollte etwas bestimmter ausgedruckt seyn, um darüber urtheilen zu können. Es kann hier freylich Kollision der Pflichten leicht eintreten, wo zwar immer nur eine Handlungsart pflichtmäßig ist, wo aber doch leicht Zweifel und Ungewißheit entstehen und manche Unruhe im Gemüthe zurück lassen kann, auch wenn man wirklich pflichtmäßig gehandelt hat, zumal da das sinnliche Gefühl der Dankbarkeit sich leicht dazugesellt und diese Unruhe noch größer macht. Aber bey einem gesetzten Gemüthe, das nicht nach schwankenden, sondern festen moralischen Grundsätzen urtheilt, wird die Achtung für die Heiligkeit der Pflicht sich über alles Sinnliche erheben, und die Selbstbilligung alle schmerzhafte Gefühle überwiegen.

„Daß

„Daß dieses moralische Gefühl kein Kind „der bloßen Erziehung sey," wird aus „dem richtigen Grunde behauptet: „weil es sonst „bey einigen ganz fehlen würde." — Daß dieses Gefühl gar nicht entstehen würde, wo keine menschliche Vernunft sey, so wie es bey den Thieren auch nicht sey, räumt M. selbst ein. Doch meynt er: „es „scheine doch etwas zum Grunde zu haben, das „noch ausser der Vernunft und Erziehung liege, „und sich entwickele, wenn wir mit andern Menschen umgehen, wo wir Unrecht thun und leiden „können." Das ist aber auch wirklich nur ein Schein, der keinen Grund hat. Denn „die mechanischen Wirkungen auf den Körper, die „wir blos bey dem Gefühle eines moralischen Unrechts gewahr werden, besonders das Erröthen, „das Blaßwerden, wenn uns ein großes Verbrechen mit Recht Schuld gegeben wird, ungeachtet uns keine Gefahr droht; das Verstummen, das Konfußreden und das verrätherische Gesicht, auch da, wo wir uns „wirklich nicht fürchten und leicht eine Antwort „finden konnten;" lassen sich gar leicht aus der Majestät des Gesetzes und dessen richterlichem Ansehen erklären.

Der Schluß ist wieder gegen die gewöhnliche Meynung völlig der Wahrheit gemäß: „Dieß Gefühl mache gleich eine Grenzlinie zwischen Regeln „der Klugheit und den Geboten der Sittenlehre, „die, wenn wir sie gleich niemanden beschreiben „(richtiger, begreiflich machen) könnten, uns „selbst doch merklich und fühlbar sey. Das „Böse diesseits der Linie sähen wir nicht blos als

schäd-

„schädlich, als dumm, sondern auch als strafbar „an.“

„Dieses moralische Gefühl, sagt M. „ferner*), werde noch vermehrt durch eine gewisse „Leichtigkeit, die Vorschriften der Moral „auch ohne vieles Nachdenken zu finden, welche „sich dazugeselle. Die meisten Menschen wissen „nicht, warum etwas lasterhaft sey, und würden „verstummen, wenn man sie um die Ursache fragen „sollte, warum Diebstal und Hurerey nicht eben „so erlaubt sey als Zinsen zu 5 Procent und Ehe. „Allein sie wissen doch, und das ohne sich auf Un„terricht zu verlassen oder ihn genossen zu haben, „oder sie befürchten doch wenigstens, daß das eine „unrecht sey.“ Als eine deutliche Probe von der Evidenz der Moral überhaupt führt er besonders an: „Daß dumme und laster„hafte Eltern gemeiniglich die Tugenden, die sie „selbst nicht haben, ihren Kindern zur Vorschrift „geben; bey sich selbst wären sie partheyisch und „handelten nach Affecten und Trieben, aber wenn „sie ohne diese Wolke urtheilten und auf ihrer „Kinder Glück sähen, schärften sie gewöhnlich „Moral ein. — Diese Evidenz unterscheide also „die Moral von der Politik.“

Von dieser Leichtigkeit führt M. mancherley Ursachen an, z. E. Noth und Erfahrung, der Verdruß, den uns die Sünde des Nächsten mache; die aber bey Weiten nicht hinreichen, uns dieses Phänomen zu erklären. Im folgenden **) nimmt er

*) A. a. O. §. 12. S. 87. ff.

**) A. a. O. §. 15. S. 96. ff.

er auch einige angebohrne sinnliche Neigungen und Triebe zu Hülfe, welche seiner Meynung nach die Befolgung der Pflichten erleichtern, räumt aber zugleich auch ein: „daß der blos aus sinnlichen „Trieben entstehende Gehorsam gegen die Pflichten „der Moral eigentlich nicht so belohnungswürdig „seyn könne, als derjenige, den wir blos aus Trieb „der Vernunft leisten, weil jene Triebe uns die „Pflichten zu leicht und also mechanisch machen.“ Zugleich bemerkt er: „daß das moralische Gefühl „sich auf den Satz reducire: was Du willst, daß „Dir die Leute thun sollen, das thue ihnen auch; „wenigstens wisse er die Idee von Unrecht, die jes „mand habe, auf nichts anders zu reduciren, als „wenn andere ihm thun, was sie selbst in gleichem „Falle nicht leiden wollten.

So wankt Michaelis bald auf diese, bald auf jene Seite, und schlägt verschiedene Wege ein, verläßt nun den richtigen Weg, der ihm vor Augen lag und der ihn am leichtesten und sichersten zum Ziel führen würde. Bald ist er daher diesem Ziele sehr nahe, bald aber geräth er wieder auf Abwege, die ihn wieder weit von ihm entfernen. Alle Verirrung kommt allein daher, daß er das menschliche Gefühl nicht von der Vernunft ableiten will, da es doch von dieser allein entspringt und durch keine sinnliche Neigungen entstehen kann. Alle seine richtigen Bemerkungen aus der Erfahrung würde er leicht haben erklären können, wenn er der Idee wäre treu geblieben, Vernunft und Sinnlichkeit in Absicht auf moralische Gesetzgebung gänzlich von einander zu trennen. Die Leichtigkeit, die Vorschriften der Moral auch ohne vieles Nachdenken zu finden, hat mit dem moralischen

lischen Gefühl auch einen gleichen Ursprung. Sie entsteht aus dem Vermögen eines vernünftigen Wesens nach gewissen (wenigstens dunkel gedachten) Grundsätzen sich absolute Regeln des Verhaltens zu bilden und dagegen Achtung zu fühlen. Als Vermögen und als natürliche Folge der Thätigkeit der Vernunft ist beydes angeboren, obgleich die Gesetze selbst es nicht seyn können, und eine Fertigkeit erst durch Unterricht und Uebung erlangt werden muß. Das Urtheil der Vernunft über das Pflichtmäßige ist schnell, weil es sehr einfach ist und aller der Künsteleyen nicht bedarf, welche bey dem Glückseligkeitssysteme ein weitläuftiges und mühsames Nachdenken erfordern. Dahet allein kommt die Leichtigkeit, die moralischen Vorschriften zu finden und Achtung für dieselben als Triebfeder des Willens rege zu machen.

Die Definitionen der übrigen Theologen vom moralischen Gefühle sind der Hauptsache nach völlig mit einander übereinstimmend.

J. P. Miller *) beschreibt es „als ein sympathetisches Wohlgefallen gegen gerechte, edle, wohlthätige, und ein Misfallen an entgegengesetzten Handlungen, und meynt, daß es bey den übrigen Pflichten und Tugenden nicht vorhanden sey, ohne dafür Gründe anzuführen, daß es aus der

*) In der Einleitung in die theologische Moral, §. 48. S. 154. ff. und in dem Lehrbuche der christl. Moral, §. 24. S. 25.

der Selbstliebe entstehe, sich auch ohne Kenntnis moralischer Gründe äußere, nur dunkles und deswegen trügliches Gefühl sey, nicht bey allen Menschen statt finde, und deswegen zur Gründung der moralischen Gesetze nicht tauge.“

Leß *) hält es für einerley mit dem Gewissen und definirt es als „eine Kraft der menschlichen Seele, die sonst erkannte Moralität ihres Betragens mit Anmuth oder Schmerz zu empfinden. — Was das Gesicht in Absicht des Lichts; das Gehör in Absicht des Schalls, der Geschmack in Absicht der wohl- oder übelschmeckenden Dinge ist; das ist dieser innere Sinn; das Gewissen für die Moral. — Die Moralität der Handlungen giebt uns Gottes Gesetz, welches er durch die Bibel und Vernunft publicirt; zu erkennen. Die Beschaffenheit unsers eigenen Betragens oder das Verhältnis gegen Gottes Gesetz beurtheilt unsere Vernunft; sie aber fühlen, unser moralisches Betragen mit Schmerz, und das Gute mit Vergnügen empfinden, das ist das Geschafte des Gewissens.“

Paley **) giebt gar keinen bestimmten Begriff davon an, man sieht aber leicht, daß er darunter „eine Empfindung des Wohlgefallens an guten und des Misfallens an bösen Handlungen“ ver-

*) In dessen Handbuche der christl. Moral, 3. A. §. 14. S. 24. f.

*) In seinen Grundsätzen der Moral und Politik B. 1. K. 5. St. S. 10. ff.

verstehe. Seine Hauptabsicht ist, diejenigen zu widerlegen, welche es für einen angebohrnen Instinkt und den Erkenntnisgrund der Sittengesetze halten.

Morus beschreibt es als ein natürliches Vermögen, den innern Werth der Tugend, was in den Tugenden gemeinnützig und in den Lastern gemeinschädlich ist, schnell zu empfinden *).

Reinhard **) versteht unter sittlichen Gefühlen überhaupt diejenigen, wo die Seele den durch unsere freyen Handlungen bestimmten Zustand der Vernunft wahrnimmt. Wenn diese Handlungen so beschaffen sind, daß sie die Vernunft mit dem Sittengesetze übereinstimmend findet, so betrachtet er sie als eine Quelle der Lust; wenn sie aber demselben zuwider sind, als eine Quelle der Unlust. z. E. Selbstachtung oder Selbstverachtung, Hochachtung oder Verachtung anderer. Den moralischen Sinn aber oder das sittliche Gefühl schränkt er auf die Fähigkeit ein, so zu urtheilen, wenn die Vernunft sich der Ursachen, warum sie gewisse freye Handlungen dem Sittengesetze gemäß oder nicht gemäß findet, nicht deutlich bewußt ist, sondern sie nur dunkel fühlt.

*) In dem System der christl. Moral, 3 A. §. 46. S. 169 ff.

**) In dessen Vorlesungen über die theol: Moral. Einl. S. 123.

Alle diese Begriffe, die beyden letzten ausgenommen, sind in so ferne richtig, daß sie das moralische Gefühl als ein von dem Urtheile über die Moralität der Handlungen unterschiedenes, demselben nicht vorausgehendes oder dasselbe begründendes, sondern darauf folgendes Gefühl betrachten. Denn daß dieses Gefühl nicht Erkenntnißgrund der Sittengesetze seyn könne, ist von mir bereits (B. 1. Abschn. 2. S. 402 ff.) ausführlich gezeigt worden. Der Fehler liegt aber darinnen, daß man es als ein für sich bestehendes, von der praktischen Vernunft unabhängiges Gefühl betrachtet und es auf ein Gefühl des Wohlgefallens und Misfallens an gesetzmäßigen und gesetzwidrigen Handlungen einschränkt, zum Theil auch mit dem Gewissen verwechselt, welches mehr eine Folge oder wenigstens nur ein Zweig desselben ist. Denn dieses Wohlgefallen oder Misfallen, Anmuth oder Schmerz, kann nicht statt finden, wenn nicht die Achtung für das Gesetz oder das Wohlgefallen an demselben vorausgegangen ist, weil ich an Gesetzmäßigen Handlungen keinen Wohlgefallen haben kann, wenn das Gesetz nicht selbst ein Gegenstand der Achtung ist. Dabey ist auch das Gefühl der Unlust wegen der nöthigen Bekämpfung der sinnlichen Neigungen gänzlich übersehen worden; anderer Unrichtigkeiten bey Miller und Leß, die aus der bisher angestellten Entwickelung des Begriffs vom sittlichen Gefühle vor Augen liegen, nicht zu gedenken.

Morus nähert sich zwar dem richtigen Begriffe, verdirbt aber die Sache wieder dadurch, daß er es auch als ein für sich bestehendes Gefühl betrachtet und den Werth der Handlungen auf Gemein-

meinnützigkeit einschränkt, wo es ihm freylich leicht ist, zu zeigen, daß ein solches Gefühl nicht allgemein sey, weil Gemeinnützigkeit der Handlungen sich eigentlich gar nicht fühlen läßt.

Was die Reinhardische Definition anlangt: so ist einmal die Fähigkeit zu urtheilen gar nicht die Sache des Gefühls, sondern des Verstandes bey sinnlichen Anschauungen, oder der Vernunft bey andern, besonders moralischen Gegenständen, so wie im Gegentheile die Vernunft nicht fühlen kann. Es könnte auch dieses moralische Gefühl keine Gattung der sittlichen Gefühle überhaupt seyn, da diese Gefühle der Lust oder Unlust seyn sollen. Dann findet die vorige Bemerkung auch hier ihre Anwendung. Endlich ist auch nicht einzusehen, warum das moralische Gefühl nur alsdenn vorhanden seyn solle, wenn die Vernunft der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Handlungen mit dem Sittengesetze sich nicht deutlich, sondern nur dunkel bewußt ist. Die Achtung für das Gesetz muß nothwendig desto stärker, und das sittliche Gefühl desto lebhafter seyn, je deutlicher die Vorstellung der Pflicht, und je einleuchtender es ist, daß die Handlung demselben gemäs sey oder damit im Widerspruch stehe. Aus einer dunkeln Vorstellung des Gesetzes kann hingegen auch nur ein schwächeres Gefühl als moralische Triebfeder entstehen. (M. vergl. auch B. 1 S. 402 — 407.)

Man mag überhaupt über den Rigorismus in der Moral so viel klagen als man will, so ist doch dieser schlechterdings nothwendig,

wenn wir in der Moral einen festen Grund legen, Klugheit von Sittlichkeit durchaus scheiden und durch die Vermischunng beyder uns nicht in immer größere Schwiehrigkeiten verwickeln wollen. Das Sittengesetz muß nothwendig unmittelbar den Willen zu Handlungen bestimmen, und alles Gefühl der Lust, welches der Beobachtung des Gesetzes vorausgeht und nicht unmittelbar aus der Vorstellung des Gesetzes ohne Rücksicht auf eigene Glückseligkeit entsprungen ist, kann mit ächter Sittlichkeit nicht bestehen. Dadurch bestätigt sich das noch mehr, was ich oben (B. 1. S. 381 — 385.) gezeigt habe: daß es ganz verkehrt sey, wenn man das Wohlgefallen und das Gefühl der Lust an unsern sittlichguten Handlungen und die daher entstehende Selbstzufriedenheit, als eine vorzügliche Art der Glückseligkeit, zur moralischen Triebfeder oder zum objectiven Bestimmungs- oder Bewegungsgrunde, die Vorstellung der Pflicht aber nur zum Erkenntnisgrunde nehmen will. Denn auf der einen Seite ist ein offenbarer Zirkel, und auf der andern ein völliger Widerspruch unvermeidlich. Diese Selbstzufriedenheit kann doch nur aus dem Bewußtseyn entstehen, seine Pflicht gethan zu haben; die Beobachtung des Gesetzes muß also vorangehen, das Bewußtseyn davon darauf folgen und dann kann erst die Selbstzufriedenheit und die damit verbundene Glückseligkeit entstehen. Und doch soll diese vorausgesehene Glückseligkeit die bestimmende Ursache der pflichtmäßigen Handlung seyn, also Selbstzufriedenheit vor der Handlung und dem Bewußtseyn derselben vorausgehen. Wir gelangen zur Glückseligkeit, weil wir das Gesetz befolgt haben, und wir befolgen das Gesetz, weil wir dadurch zur

Glück-

Glückseligkeit gelangen. So dreht man sich unaufhörlich im Zirkel herum, ohne den Anfang und das Ende der wahren Sittlichkeit finden zu können. Eben so ist auch dabey ein offenbarer Widerspruch. Man räumt ein, daß man seine Pflicht aus Achtung für's Gesetz thun müsse, wenn sie moralisch seyn solle, und man nimmt also wirklich eine reinvernünftige Absolute Triebfeder als nothwendig an, zugleich aber soll doch auch der Wille erst durch die aus der guten Handlung entstehende Glückseligkeit bestimmt werden, ehe man im Stande ist, der Pflicht sich gemäs zu bezeigen, und so wird also eine pathologische Triebfeder für nöthig gehalten. Beyde sind aber einander völlig entgegen gesetzt, und können also auf keine Weise mit einander vereinigt werden. Die ganze Verwirrung kommt eigentlich daher, daß man das Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens am Gesetze, welches eine reinvernünftige Triebfeder ist, mit dem Gefühle der Lust an unsern Handlungen in Rücksicht auf unsern Zustand, insofern Glückseligkeit daher entsteht, welches nichts anders als pathologische Triebfeder seyn kann, verwechselt. Dieß ist aber unstreitig vom größten Nachtheile. Denn wenn beydes, wie Kant mit Recht sagt, nicht genau unterschieden wird; „wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprincip) statt der Eleutheronomie (das Freyheitsprincip der innern Gesetzgebung) zum Grundsatze aufgestellt wird: so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral.“ *)

*) Vergl. Kants met. Anfangsgr. d. Tugendl. Vorr. S. VII — IX.

Die Beschaffenheit einer reinmoralischen Triebfeder bestimmt auch zugleich die Art der Bewegungsgründe, welche zur Hervorbringung ächter moralischer Gesinnungen und Handlungen tauglich sind und in einer reinen Sittenlehre ganz allein mit Ausschließung aller übrigen statt finden dürfen. Um den Willen zu Handlungen zu bewegen, zu welchen ein Instinct nicht unmittelbar antreibt, ist zweyerley nöthig: einmal ein practischer Grundsatz, der von dem Willen als gültig anerkannt wird, das Object als begehrungswürdig und die Handlung als practischnothwendig vorstellt, folglich ein objectiver Bestimmungsgrund des Willens, oder ein Bewegungsgrund; und ein in dem Subjecte selbst befindlicher Grund, der den Willen dahin lenkt, das als begehrungswürdig erkannte Object wirklich zu begehren, folglich ein subjectiver Bestimmungsgrund des Willens oder eine vernünftige Triebfeder. (S. 57.)

Ohne einen vorhergegangenen Bewegungsgrund kann auch keine Triebfeder entstehen, weil diese nichts anders ist, als ein Gefühl, das durch die Vorstellung von der practischen Nothwendigkeit der Handlungen hervorgebracht wird. Die Beschaffenheit eines solchen Gefühls als Triebfeder hängt auch ganz allein von der Beschaffenheit des Bewegungsgrundes ab. Empirische Triebfedern können nur aus empirischen oder sinnlichen Bewegungsgründen, und rein vernünftige Triebfedern aus rei-

nen

nen Bewegungsgründen entstehen. Die reinvernünftige Triebfeder ist reine Achtung für das Gesetz oder das moralische Gefühl, welches alle empirische Bewegungsgründe ausschließt und nur durch reine Bewegungsgründe gewirkt werden kann. Zur Hervorbringung sittlichguter Handlungen sind daher reine Bewegungsgründe als nothwendig, alle sinnliche dagegen als schlechterdings untauglich zu betrachten: (Vergl. S. 57. f.)

Man kann also daraus den Werth der in den christlichen Moralsystemen angenommenen verschiedenen Gattungen der Bewegungsgründe leicht beurtheilen.

Döderlein macht einen Unterschied unter Bestimmungsgründen und Bewegungsgründen und versteht unter den ersten diejenigen, die mehr vernünftig, und unter den andern diejenigen, die mehr sinnlich sind *). Dieser Unterschied ist aber ohne Grund angenommen, denn was den Willen zu Handlungen bestimmt, bewegt ihn auch dazu, und umgekehrt. Ueberhaupt ist das Vernünftige im Grunde bey ihm auch sinnlich, weil er es aus der Vorstellung des Zusammenhangs einer Anwendung unserer Kraft mit unserer Bestimmung, d. i. mit Geistesglückseligkeit erklärt. Das Mehr oder Weniger kann

*) In dem kurzen Entw. der christl. Sittenl. 2 A. §. 43—45. S. 23. ff.

hier nichts ausmachen, und ist ein sehr unbestimmtes Merkmal, wodurch nichts aufgeklärt wird.

Leß unterscheidet den Verpflichtungsgrund, Erkenntnisgrund und Aufmunterungsgrund, und von diesen wieder das Fundament des natürlichen Rechts Gottes und den Grund der Moralität, *) ohne diese confusen Begriffe weiter zu erklären. Daß der Erkenntnisgrund auch zugleich der Verpflichtungsgrund sey, ist bereits oben (B. 1. S. 413. f.) gezeigt worden. Besondere Aufmunterungsgründe kann man wohl annehmen, wenn sie recht verstanden werden. Aber wie das Fundament und der Grund der Moralität von dem Erkenntnis und Verpflichtungsgrunde unterschieden sey, ist ein schwehr aufzulösendes Problem.

Tittmann nimmt als ersten und vornehmsten Bewegungsgrund unsers ganzen Thuns und Lassens Jesu Vorschriften und Muster, und die daraus erkannte Verbindlichkeit, demselben gemäß zu denken und zu handeln, an **). Wenn aber diese Verbindlichkeit nicht auf bloßer Auctorität beruhen soll, wodurch alle Moralität aufgehoben würde; so muß nothwendig der innere Werth seiner Vorschriften und seines Musters und also die absolute Nothwendigkeit der ihnen angemessenen Handlungsart da-

*) In seinem Handbuche der christlichen Mor. §. 1. S. 89.

**) In seiner christl. Moral. 2 A. §. 282. S. 141.

dabey vorausgesetzt werden; und sie können also nicht den ersten und vornehmsten Bewegungsgrund ausmachen. Damit verbindet er noch indirecte Bewegungsgründe, welche aus der Natur und den Folgen der Tugend und des Lasters hergenommen sind, und uns jene liebens- diese aber verabscheuungswürdig machen, wobey jedoch bemerkt wird, daß diese besonders nur bey Anfängern und in außerordentlichen Umständen anzuwenden wären *). Der eigentliche reine moralische Bewegungsgrund ist also völlig übergangen worden.

Payley **) rechnet zur Verpflichtung eines Menschen zweyerley: „einmal, daß der Bewegungsgrund starkwirkend sey, und dann, daß dieser Bewegungsgrund von dem Befehle eines andern herkomme. Das erste wird so erläutert. „Daß keine Verpflichtung da sey, wenn ich Jemanden aus Dankbarkeit für das empfangene oder in Erwartung des zu erhaltenden Guten eine Gefälligkeit erzeige, weil die Ursache, die mich dazu bewegt, nicht wichtig und gros genug ist; daß diese Verpflichtung aber vorhanden sey, wenn mein Vater oder Herr, oder einer, von dem mein ganzes Glück abhängt, diese Gefälligkeit von mir verlangt.“ — Gewiß, eine sonderbare Art, die Stärke der sittlichen Bewegungsgründe abzuwägen, da diese zwar für die Poli-

**) A. a. O. §. 283. S. 141. f.

***) In dess. Grundsätzen der Moral. u. Politik, Kap. 2. S. 61. ff.

Politik ganz gut seyn mag, aber für die Moral ganz untauglich ist.

Morus *) hält gewisse Vorstellungen, die den Willen in Thätigkeit setzen, für nothwendig zu moralischguten Handlungen, weil die Kenntnis der Pflicht dazu nicht hinreichendsey. Diese Vorstellungen nennt er Argumente und theilt sie ein in Gründe und Antriebe. Zu den Gründen rechnet er erstlich Vorstellungen, welche die Obliegenheit im strengsten Sinne oder die Schuldigkeit zeigen, nämlich den Willen Gottes, von dem wir abhängen, die unveränderliche Natur der Sache, die Aehnlichkeit mit Gott als dem Urbilde aller moralischen Vollkommenheit, und unser eigen Gewissen, dem wir nicht widersprechen dürfen; zweytens Vorstellungen von unserer Obliegenheit aus dem gewissen, an die Handlung geknüpften Nutzen, besonders für den Geist, Veredlung und Vervollkommnung der Seele, und den ewigbleibenden Nutzen, die ewige Seligkeit. Antriebe aber nennt er Vorstellungen von dem wahrscheinlichen Vortheile aller Art, den die Pflichterfüllung nach sich zieht, z. E. für den Leib und die äußerlichen Umstände. Bey dieser Distinction läßt sich nur schwer ausmachen: worinnen denn eigentlich das Characteristische beyder Gattungen bestehe? denn Bewegungsgründe sind doch auch Antriebe, und diese sind wieder Bewegungsgründe. Denn das Gewisse und Wahrscheins

*) In seinen Vorlesungen über die theol. Mor. Einl. §. 6. S. 87. ff.

scheinliche des Erfolgs der Pflicht kann hier nicht in Betrachtung gezogen werden, weil dieses nur die Stärke der Bewegungsgründe bestimmen aber keinen specifischen Unterschied der Gründe und Antriebe ausmachen kann. Ueberhaupt können alle diese Gründe, den einzigen vom Gewissen ausgenommen, zwar Legalität, aber nicht Moralität der Handlungen bewirken.

Michaelis dachte darinnen weit consequenter, wenn er die Bewegungsgründe, welche die Wolfische Philosophie von unserm eigenen Vortheile oder von unserer Vollkommenheit hernimmt, als unbrauchbar in der Moral betrachtet, und dabey sehr richtig bemerkt: „Wie kann hieraus Pflicht und Schuldigkeit entstehen? Gesetzt, ich sehe die Bewegungsgründe und meinen Vortheil ein, so handele ich freylich weise (klug) wenn ich die dazu dienenden Mittel befolge. Aber wem bin ich dazu verpflichtet? — Mir selbst? — Aber ich kann mir ja meine Pflicht erlassen, so wie derjenige, dem ich schuldig war, mir die Schuld erlassen kann. *) — „Aber er geräth freylich wieder auf einen andern Abweg, wenn er gleich darauf die einzige Verpflichtung von dem vermuthlichen, oder in der theologischen (christlichen) Moral, von dem geoffenbarten Willen Gottes als eines allgemeinen Gesetzgebers herleitet; *) da diese an sich doch keine eigentliche moralische Verpflichtung seyn kann. (M. vergl. B. 1. S. 377. ff.)

Man

*) In dess. Mor. §. 8. S. 67. ff.

Man muß nothwendig zweyerley von einander unterscheiden, einen andern zur Ausübung gesetzmäßiger Handlungen überreden, und ihn moralisch dazu bewegen. Zu der ersten Absicht können mancherley Bewegungsgründe gebraucht werden, nicht blos die Vorstellungen der Pflicht, sondern auch die Ueberzeugung von dem mannichfaltigen Nutzen der empfohlenen Handlung, die Schilderung des Angenehmen und Lieblichen u. dgl. Man kann alle Rednerkünste aufbieten, alle Triebfedern des andern in Bewegung setzen, um seinen Willen zu Entschließungen zu lenken, die man bey ihm gern hervorbringen möchte. Auf die Beschaffenheit der Bewegungsgründe kommt es hier gar nicht an, wenn sie nur geschickt sind, die vorgesetzte Absicht zu erreichen. Aber ganz anders verhält es sich mit der moralischen Bestimmung des Willens. Denn hier kommt nicht allein sehr viel, sondern eigentlich alles auf die Art der Bewegungsgründe an, die man gebraucht, und auf die Triebfedern, welche man rege zu machen sucht. Durch Ueberredung kann man zwar Legalität, aber nicht Moralität der Handlungen befördern. Das erste findet bey Döderlein, Morus und andern statt, denen es nur darum zu thun ist, zu überreden, den Willen nur zu gesetzmäßigen Handlungen anzutreiben; und deswegen alle mögliche Ueberredungsgründe aufzusuchen, ohne darauf zu sehen, was für eine Gemüthsart dadurch hervorgebracht werde. Welchen nachtheiligen Einfluß dieses auf die Bildung des sittlichen Characters haben

*) A. a. O. §. 9. S. 71.

haben müsse, ist leicht zu begreifen, da dergleichen sinnliche Bewegungsgründe auch auf gesetzwidrige Handlungen leiten, und ihn eben so gut moralisch-böse als moralischgut machen können. Wenn z. B. zur Empfehlung der Arbeitsamkeit und Sparsamkeit das Motiv gebraucht wird: weil wir dadurch unsern äußern Wohlstand befördern, auch wohl Reichthümer erlangen können; so kann der andere daraus schließen: wenn ich also auf andere Weise meinen Wohlstand befördere, z. E. durch Betrug, so ist das auch eine gute Handlung, weil ein Motiv die Handlung nicht in einem Falle gut und in dem andern böse machen kann. Es würde auch daraus folgen, daß, wenn ich durch Arbeitsamkeit meinen Wohlstand nicht verbessern kann, oder wenn dieser an sich schon gut genug für mich ist, und ich keinen bessern haben will, Arbeitsamkeit alsdann aufhöre, Pflicht für mich zu seyn *). In einer Wissenschaftlichen Moral dürfen nur reine vernünftige Bewegungsgründe aufgestellt werden, alle übrige, die pathologisch sind, gehören in eine Theorie der Ueberredungskunst, (artem oratoriam,) und werden in der Moral nur beyläufig angeführt, um einen Nebengebrauch davon machen zu können *). Genau gesprochen giebt es auch nicht mehrere reine Bewegungsgründe, sondern nur einen einzigen unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens, obgleich mittelbar auch mehrere gedacht und gebraucht werden können. Den Willen bestimmt objectiv nur das

*) M. vergl. Kants Crit. der Urtheilskraft, §. 53. S. 216. f.

das Moralgesetz, subjectiv aber die Achtung für dieses Gesetz oder das moralische Gefühl als absolute moralische Triebfeder. (S. 65. f.) Dieses Gesetz muß absolute Nothwendigkeit oder allgemeine Verbindlichkeit für alle vernünftige Wesen mit sich führen, wenn es moralisch seyn soll, es kann daher nicht von dem Objecte der Handlung als einem Gegenstande der Neigungen bestimmt werden, sondern wird unabhängig von der Materie der Vernunft selbst gegeben. Es bestimmt nur die Handlungsart oder die Form der Handlung, ist aber eben deswegen auf alle Objecte allgemein anwendbar und dadurch von unendlicher Mannichfaltigkeit. (Vergl. B. 1. S. 359—364.) Der einzige reine Bewegungsgrund oder Verpflichtungs- und Bestimmungsgrund des Willens kann also nur die Allgemeinheit der Gesetzgebung seyn, so daß alle allgemeine Principien und besondere Gesetze, die den Willen objectiv bestimmen, daraus abzuleiten sind. Der höchste moralische Grundsatz, der diese Allgemeinheit der Gesetzgebung ausdruckt, und der kategorische Imperativ ist auch zugleich der höchste reine Bewegungsgrund zu allen und jeden moralischguten Handlungen, so daß er alle andere Motive gänzlich davon ausschließt. (S. B. 1. S. 367 — 369.) Dieses höchste Sittenprincip kann aber auf mannichfaltige Weise modificirt, der kategorische Imperativ in mehrere Formeln aufgelößt werden; aus dem obersten Princip können mehrere allgemeine, und aus diesen wieder speciellere reinmoralische Grundsätze hergeleitet werden, (B. 1. S. 434. ff.) die also auch alle das Gepräge reiner Bewegungsgründe haben, reinmoralische

Trieb-

Triebfedern und dadurch ächte moralische Gesinnungen und Handlungen hervorbringen. Und in dieser Rücksicht ist an der Mannichfaltigkeit der reinen Bewegungsgründe kein Mangel.

Es ist auch nun leicht einzusehen, warum in einer reinen Sittenlehre so sehr darauf gedrungen wird, die Motive nicht aus den Folgen der Handlungen zu nehmen, weil sonst keine wahre Moralität daher entstehen könne: z. B. für Betrug und Ungerechtigkeit nicht deswegen zu warnen, weil der Betrug leicht entdeckt und bestraft werde, Verläumdung nicht deswegen zu meiden, weil diese nicht selten an den Tag komme und der Verläumder mit Schanden bestehe. Denn alle die Bewegungsgründe, die aus den Folgen der Handlungen hergenommen werden, können nicht rein vernünftig, sondern müssen ihrer Natur nach empirisch und sinnlich seyn, und von eben der Art müssen alsdenn auch die Triebfedern seyn, welche den Willen subjectiv zum Handeln bestimmen. Die Form der Handlung, die eigentlich das Moralische ausmacht, ist alsdenn nicht der Bestimmungsgrund des Willens, sondern die Materie derselben, insofern diese ein Gegenstand irgend einer Neigung ist und nie den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann. Wir begehren das Object nicht deswegen, weil es die Allgemeinheit der Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen nothwendig macht, sondern weil es uns Vergnügen bringt und unsere Neigung befriedigt. Von der Art sind z. B. die Bewegungsgründe: beleidige niemand, weil es dir mancherley Verdruß zuziehen

Bayerische Staatsbibliothek München

kann; lebe sparsam und arbeitsam, weil du Dir viel dadurch erwerben kannst; vermeide die Unkeuschheit, weil sie viele traurige Folgen nach sich zieht. Ich sehe in allen diesen Beyspielen nichts, was auf Allgemeinheit der Gesetzgebung, auf Pflicht und Verbindlichkeit Bezug hätte; alles beziehr sich vielmehr auf meine individuellen Neigungen, auf Vortheile, die ich suche, auf Nachtheile, die ich fliehe und meide, wozu die practischen Gesetze die Mittel an die Hand geben. Dergleichen Motive sind aber alle empirisch, weil ich nur durch die Erfahrung lernen kann, wie und wodurch ich meine Neigungen am besten befriedigen kann; und sie haben eben deswegen auch das Unbequeme, daß sie sehr trüglich sind, mir Folgen versprechen, die oft nicht kommen, und mich also mit leeren Hoffnungen täuschen.

Aber sollten doch nicht in gewisser Rücksicht die Folgen der Handlungen auch reine Bewegungsgründe ausmachen können? Kann es wohl getadelt werden, wenn ich sage: lebe mäßig, weil Du dadurch deine Gesundheit erhältst; gebrauche Arzney, weil die Krankheit dadurch gehoben wird; sey fleißig, sparsam und vorsichtig, weil du dadurch deinen äußern Wohlstand beförderst; laß dir keine Mühe verdrießen, einen Irrenden zu ermahnen und zu warnen, weil du ihn dadurch auf den Weg der Besserung leitest? — So scheint es, aber genau betrachtet, sind die Folgen der Handlungen, die wir uns vorstellen, doch nichts anders als Motive der Klugheit und nicht der Sittlichkeit. Bey der Anwendung der formalen Gesetze auf vorhandene Objecte muß ich freylich auf die möglichen

und

und wirklichen, gewissen und wahrscheinlichen Folgen der Handlungen Rücksicht nehmen, aber nicht so, daß sie an sich selbst ohne weitere Beziehung auf ein Moralgesetz als Bewegungsgründe gebraucht werden können. Eine jede Handlung hat einen Zweck, wozu die Handlung das Mittel ausmacht, und dessen Vorstellung den Willen zu dieser Handlung bestimmt. Diese Zwecke können von der Art seyn, daß sie nach den sinnlichen Antrieben unserer Natur festgesetzt werden, sie können aber auch von der Vernunft ohne Rücksicht auf Neigungen geboten und also selbst Pflicht seyn. Jene machen die technische oder Klugheitsteleologie, diese die moralische Zwecklehre aus. In beyden Fällen ist der Bewegungsgrund zur Handlung: weil diese ein Mittel ist zur Erreichung des vorgesetzten Zwecks, im ersten Falle ist es ein sinnlicher, im zweyten ein reinvernünftiger Bewegungsgrund. Aber es ist nicht ganz richtig, wenn ich den einen oder andern so ausdrücke: weil die Handlung diese oder jene gewünschte und beabsichtigte Folge hat; da ich dieses nie bestimmt vorhersagen kann. Ob ich durch Mäßigkeit meine Gesundheit erhalten, durch Arzeney sie wieder herstellen, durch Fleiß, Sorgsamkeit und Vorsichtigkeit meinen Wohlstand befördern und durch Ermahnungen und Warnungen den andern wirklich bessern werde, weiß ich nicht; aber sie als Mittel zur Erreichung des vorgesetzten Zwecks zu gebrauchen, ist sowohl der Klugheit als der Pflicht angemessen.

Es kommt nur darauf an, wo ich bey Festsetzung des Zwecks ausgehe, von einer Neigung

oder von der Pflicht. Das erste ist die Klugheitslehre. Den Zweck bestimmt die Neigung, die empirische Vernunft macht die Mittel aus, diesen Zweck zu erreichen; sie berechnet nach der Erfahrung die wahrscheinlichen Folgen einer Handlung und schreibt diese als Mittel zur Befriedigung der Neigung vor, diese Klugheitsgesetze sind auch zugleich die Bestimmungsgründe des Willens, die also auch nichts anders als sinnliche und empirische Bewegungsgründe seyn können. Sie sagt also: lebe mäßig, weil du gerne lange leben und gesund bleiben willst, und dieses durch Mäßigkeit bewerkstelliget wird; wenn du krank bist, so gebrauche Arzeney, weil du dein Leben lieb hast, und durch Arzneyen die Krankheit gehoben wird; sey wohlthätig gegen andere, weil Wohlthun eine Quelle vieler Freuden und angenehmer Empfindungen ist.

Der moralischen Zwecklehre weist die Vernunft einen ganz andern Weg. Sie geht von einem höchsten absoluten Zwecke aus, der an sich selbst Pflicht ist, ohne auf Neigungen Rücksicht zu nehmen, sie subordinirt diesem andere Zwecke, die sie für die besten und sichersten Mittel hält, den höhern Zweck zu erreichen, und schreibt diese deswegen auch als Pflicht vor. Sie sagt z. E. behandle dich und jeden andern als Selbstzweck, dieß geschieht, wenn ich auf meine Selbsterhaltung bedacht bin, das Mittel dazu und also ein Unterzweck ist Erhaltung der Gesundheit, der Kräfte des Leibes und der Heiterkeit der Seele; von diesem ist wider ein nothwendiges Mittel Mäßigkeit. Dieses letzte wird also als Pflicht vorgeschrieben, weil es mit dem obersten Sittengesetze

seze nach einer richtigen Subordination der Zwecke in der genauesten Verbindung steht *).

Eben so sind auch in umgekehrter Ordnung lauter reinvernünftige Bewegungsgründe, ohne daß irgend eine sinnliche Triebfeder auf den Willen einen Einfluß äußere. Lebe mäßig, ist die Vorschrift, der Bewegungsgrund: weil es ein nothwendiges Mittel ist zur Erhaltung deiner Gesundheit, der Kräfte deines Leibes und der Heiterkeit der Seele, dieser Zweck ist auch Pflicht, weil dieses nothwendig zu deiner Selbsterhaltung ist, und diese Selbsterhaltung ist Pflicht, weil du dich und jeden andern als Selbstzweck, nicht als Mittel behandeln sollst, welches der kategorische Imperativ als allgemeines unbedingtes Gesetz und also als absoluten Zweck dir vorschreibt. Hier ist immer vom Sollen die Rede, nicht vom beliebigen Wollen, wozu sinnliche Neigungen mich antreiben, und alles geschieht also auf dem Wege der moralischen Selbstbestimmung. Eben so verhält es sich auch mit den Vorschriften: Arzney zu gebrauchen, um seine zerrüttete Gesundheit wieder herzustellen, arbeitsam, sparsam und vorsichtig zu seyn, um seinen äußern Wohlstand zu verbessern, nicht weil es unsern Neigungen angemessen ist, sondern weil es Pflicht ist, sich in einen größern Wirkungskreis zu versetzen; desgleichen mit den Vorschriften: wohlthätig zu seyn, nicht aus einem sympathetischen Wohlwollen oder weil es Vergnügen bringt, sondern weil es vorgeschriebener Zweck ist, einen

*) Vergl. Kants met. Anfangsgr. d. Tugendl. Einl. S. 11. 12.

andern bey seinen Irrwegen zu ermahnen und zu warnen, weil ich die moralische Vollkommenheit des andern, so viel ich kann, befördern soll. Auch hier ist es leicht, mit den Bestimmungsgründen des Willens auf das höchste Sittengesetz und das oberste Ziel hinauf zu steigen, ohne irgend eine sinnliche Triebfeder dabey in Bewegung zu setzen.

Hiebey kommen die Folgen der Handlungen gar nicht in Betrachtung. Denn es kommt gar nicht darauf an, ob ich den vorgesetzten Zweck wirklich erreiche, z. E. ob ich das Wohl des andern oder seine moralische Beförderung wirklich befördere; sondern ob ich den Zweck, der für mich Pflicht war, festgesetzt, und alle dazu taugliche Mittel mit allem Eifer gebraucht habe, ohne auf meiner Seite etwas dabey zu versäumen. Auch wenn die Absicht gänzlich fehlschlägt, ist die Handlung doch von eben der moralischen Güte, als wenn ich sie völlig erreicht hätte. (M. vergl. auch B. 1. S. 305—307.)

Uebrigens wird man daraus leicht einsehen, daß die Klugheit keinesweges als etwas Unmoralisches gänzlich zu verwerfen, sondern nur der Sittlichkeit zu unterwerfen sey. (S. 35. ff.) Vielmehr ist es sogar Pflicht, die Regeln der Klugheit zu beobachten, um einen moralischen Zweck zu erreichen, nach irdischen Gütern zu streben, um sie zu Ausübung wahrer Tugenden anzuwenden, sich überhaupt in einen Stand der Zufriedenheit mit seiner äußern Lage zu versetzen, um seine Pflichten mit desto größerer Emsigkeit ausüben zu können. Dieß ist moralische Klugheit, die sich von bloßer Weltklugheit dadurch unterscheidet, daß

bey

bey dieser die Beförderung irdischer Glückseligkeit den höchsten Zweck ausmacht.

Es bleibt nun noch die Frage übrig: Ob alle sinnliche Bewegungsgründe bey den Aufforderungen zur Tugend oder der Erfüllung einer speciellen Pflicht völlig bey Seite zu setzen sind; oder ob sie nicht zuweilen auch als Hülfsmittel gebraucht werden können? — Ich kann diese Frage nicht besser beantworten, als wenn ich den Stifter der kritischen Philosophie selbst reden lasse. „So ist," sagt er *), „die ächte Triebfeder der reinen practischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Natur spüren läßt, und subjectiv im Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseyns und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so fern sehr pathologisch afficirten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt. Nun lassen sich mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reitze und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden Epikuräers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde: und es kann auch rathsam seyn, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur, um

*) In der Critik. d. pract. Vern. S. 158. f.

um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde so viel seyn, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beyde noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneymittel der kranken Seele zu erreichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst und thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht. Wenn aber auch das physische Leben hiebey einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden."

Sinnliche Bewegungsgründe sind also in einem doppelten Falle als zulässig anzunehmen, zuerst bey ganz rohen und sinnlichen Menschen, die sich ganz von sinnlichen Leidenschaften beherrschen lassen, so daß das moralische Gefühl fast ganz erstickt ist, und reine Vernunftgründe wenig oder gar nicht bey ihnen wirken. Die Stärke der Sinnlichkeit muß erst geschwächt und der Sturm der Leidenschaften gestillt werden, die sinnlichen Neigungen müssen zuvor unter einander selbst in größere Ordnung kommen und mit dem Buchstaben des Gesetzes mehr harmoniren, ehe die Vernunft und das moralische Gefühl ihre Thätigkeit äußern können. Dazu sind aber sinnliche Bewegungsgründe nöthig, indem man den sinnlichen Menschen dadurch zu

über-

überzeugen sucht, daß er bisher sehr unklug und thöricht gehandelt habe. Dadurch wird freylich keine ächte Tugend, sondern nur Legalität hervorgebracht. Aber wenn diese erst vorhanden ist, so ist dadurch schon viel gewonnen, dem Sittengesetz Eingang auf den Willen zu verschaffen; das Herz ist für reinere Eindrücke empfänglich gemacht, die Würde des Gesetzes und die Heiligkeit der Pflicht kann sich mehr in seiner Stärke zeigen, und die reinen Vernunftgründe können mehr ihre Wirkung äußern, wenn die Hindernisse gehoben sind, die ihnen im Wege standen. Auch bey schon gebesserten Menschen können sie dazu dienen, die schon vorhandenen guten Gesinnungen zu befestigen, den Reitzen der Sinnlichkeit auch etwas Sinnliches entgegen zu stellen, und ihre Macht dadurch zu schwächen. Die Vorstellung der künftigen Glückseligkeit kann besonders viel dazu beytragen, den Muth und Eifer in der Tugend zu stärken. In beyden Fällen sind dieses keine eigentlichen Bestimmungsgründe des Willens zu sittlich guten Handlungen. Im ersten Falle könnte man sie Vorbereitungs, oder Erweckungsgründe und im zweyten Aufmunterungs- oder Befestigungs-Gründe nennen. Von der Beschaffenheit der letzten werde ich bey dem siebenden Abschnitte Gelegenheit haben, ausführlicher zu handeln.

2.

Anwendung auf die Sittenlehre Jesu.

Man wird leicht vermuthen, daß man in den Reden Jesu und den Briefen der Apostel eine ordentliche Theorie der moralischen Triebfedern und Bewegungsgründe, und besonders die dazu

nöthigen technischen Ausdrücke, vergeblich suchen werde, weil sie keinen wissenschaftlichen, sondern nur einen gemeinfaßlichen Unterricht für das Volk ertheilen wollten. Das Einzige, was man von ihrer Sittenlehre erwarten kann, wenn sie eine reine Sittenlehre seyn soll, ist, daß sie den jetzt entwickelten Begriffen der reinen praktischen Vernunft in Bestimmung der Natur und des Werths der wahren Tugend und im Gebrauche reiner Bewegungsgründe durchaus angemessen sey. Darauf ist also auch die gegenwärtige Untersuchung allein einzuschränken.

Daß Jesus und die Apostel eine reine Tugend oder eine solche Beobachtung des Sittengesetzes, die sich auf reine Achtung gegen das Gesetz gründet, hervorzubringen suchten, erhellet schon aus dem, was ich im vierten Abschnitte von dem absoluten Gute ausführlich gezeigt habe. Tugend ist der Mittelpunkt aller ihrer Lehren, Vorschriften und Verheißungen, und diese beschreiben sie als eine Gesinnung, die das, was an sich gut ist, zum Gegenstande hat. (S. 38—41.) — Der Tugend wird der höchste unbedingte Werth, der Glückseligkeit aber nur ein bedingter eingeräumt, und zugleich wird ausdrücklich verlangt, daß man die Tugend zum obersten Zweck seines Verhaltens zu machen habe (S. 41—48.) — Der persönliche Werth des Menschen und die ihm vom Schöpfer ertheilte Würde, nach welcher er das Bild Gottes, und ein Gegenstand der Achtung ist, wird aus seinen Anlagen zur Tugend und aus der wirklichen Ausübung derselben, und eben so die Würde, die er durch Annehmung des Chri-

sten-

stenthums erhält, aus dem wesentlichen Zwecke desselben, der Beförderung der Tugend hergeleitet. (S. 48. 49.) — Tugend wird als der oberste, Glückseligkeit aber als der untergeordnete Zweck betrachtet. (S. 49. 50) — Jesus bewieß auch durch sein ganzes Verhalten, daß reine und uneigennützige Tugend das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen sey. (S. 50. 51.) — Die Erleuchtung und Besserung der Menschen stellt er als seine eigentliche und vorzügliche Absicht und die Tugend als das Höchste und Würdigste vor. (S. 51 — 53.) — Auch die Apostel betrachten die Beförderung der Tugend als den vorzüglichsten Zweck der Lehre Jesu. (S. 53.) — So entfernen Jesus und die Apostel schon durch diese Vorstellungen, von dem, was sie Tugend nennen, alles, was den Willen blos sinnlich afficirt, alles empirische und pathologische Interesse an der gesetzmäßigen Handlung, und also auch alle sinnliche Bewegungsgründe und pathologische Triebfedern, und es liegt also in ihrem Begriffe von wahrer Tugend die Idee: daß bey der Befolgung des Sittengesetzes reine Achtung für's Gesetz als absolute, reinmoralische Triebfeder, folglich reinmoralische Motive zum Grunde liegen müssen, obgleich dieses nicht ausdrücklich gesagt worden ist und nach der Art des Unterrichts auf die Weise und mit diesen Ausdrücken nicht gesagt werden konnte.

Dieß wird noch mehr dadurch bestätiget, daß diese vortreflichen Lehrer alle dem Gesetze gemäße Handlungen als nicht moralisch verwerfen, wenn sie nicht aus reinen Bewegungsgründen, sondern aus Eigennutz, Ehrgeitz und andern

Lei-

Leidenschaften, oder aus sympathetischer Neigung ausgeübt werden; und den Handlungen, bey welchen kein Einfluß sinnlicher Gefühle und Neigungen sichtbar ist, einen vorzüglichen Werth beylegen. Sehr einleuchtend ist dieses in den Vorschriften, welche Jesus in Absicht auf die Gesinnung, mit denen gewisse moralische und positive Gesetze zu beobachten sind, Matth. 5, 42—48. vergl. m. Luc. 6, 32—35. L. 14, 12—14. und Matth 6, 1—6. 16—18. ertheilet.

In den beyden ersten Stellen ermahnet der weise Lehre, Liebe und Wohlthätigkeit gegen andere und auch gegen Feinde nach dem Muster Gottes aus reinen und uneigennützigen Absichten auszuüben. Wohlthätig und Dienstfertig sollten sie seyn gegen denjenigen, der sie um etwas bitte, und ihm seine Bitte nicht abschlagen. Math. 5, 42. Ihre Feinde sollten sie lieben, denen Gutes wünschen, die ihnen fluchten, die Beleidigung nicht an ihnen rächen, sondern, wenn sie Gelegenheit dazu hätten, ihnen wohlthun und für sie beten. V. 43. 44. Luc. 6, 35. Denn wenn sie nur diejenigen liebten, von denen sie wieder geliebt würden, nur gegen ihre Wohlthäter sich wohlthätig bewiesen, nur denen leiheten, von denen sie ein Gleiches zu hoffen hätten, und wenn sie nur ihren Freunden freundschaftlich begegneten, so wären dieses gar keine belohnenswürdigen Handlungen, und sie würden vor Zöllnern und groben Sündern nichts voraus haben, da diese, wenn sie von Eigennutz angetrieben würden, eben dergleichen Handlungen verrichteten. Wenn ihre Wohlthätigkeit belohnenswürdig seyn, sollte und sie wie Gott gesinnt seyn wollten; so müßten sie Wohlthätigkeit aus-

ausüben, ohne irgend eine Vergeltung dafür zu hoffen. V. 46—48. Luc. 6, 32—35.

Von gleicher Art ist die Belehrung Jesu bey einem Gastmale in der dritten Stelle. Da die Juden glaubten, daß die Sabbathsmahlzeiten etwas sehr Verdienstliches wären; so zeigt ihnen Jesus, wie wenig sie Ursache hätten, darauf stolz zu seyn. „Wollt ihr," sagt er, „durch ein Gastmal eine wirklich moralischgute und wohlthätige Handlung ausüben: so ladet dazu nicht eure Freunde, Brüder, Verwandte und Nachbarn ein, welche reich sind, und das genossene Gute wieder vergelten, indem sie euch wieder einladen, sondern stellt ein Gastmal an für Arme, Krüppel, Lahme, Blinde, die es euch nicht wieder vergelten können; dieß wird eine wirkliche gute, gottwohlgefällige und belohnenswürdige That seyn." — Welche edle, reine Bewegungsgründe, die alles Pathologische entfernen und nur durch eine reine moralische Triebfeder, durch reine Achtung für das Gesetz, den Willen zur Erfüllung desselben antreiben!

Eben so genau unterscheidet Jesus auch in der letzten Stelle die reinen Motive von den unlautern eigennützigen Triebfedern bey der Ausübung gesetzmäßiger Handlungen. Er zeigt, wie Allmosen, Gebet und Fasten aus der Klasse guter und edler Handlungen auszuschließen wären, wenn sie die Befriedigung der Eitelkeit und des Ehrgeitzes zur Absicht hätten; wenn man Allmosen wie die Pharisäer mit großem Geräusch austheile, das Gebet nur an öffentlichen Orten verrichte, und sich den Schein eines oft angestellten Fastens gebe, um nur von andern Men-

schen bewundert und gepriesen zu werden; daß hingegen diese Handlungen nur alsdenn wirklich gute und edle Handlungen wären, Gott wohlgefallen und von ihm belohnt werden könnten, wenn sie ganz in der Stille ohne Rücksicht auf irgend einen dadurch zu erlangenden Vortheil, blos um ihres eigenen Werths oder der dadurch zu erlangenden pflichtmäßigen Absicht willen ausgeübt würden. Könnte wohl die Grenzlinie zwischen Legalität und Moralität genauer und richtiger gezeichnet werden, als es hier geschehen ist?

Damit stimmt auch das Urtheil überein, welches Jesus Marc. 12, 41—44. und Luk. 21, 1—4. über den Werth der Beyträge zu dem Tempelschatz fällte. Die Begüterten hatten eine reiche Beysteuer geliefert, eine arme Wittbe aber legte nur eine kleine Münze ein. Die Folgen für die Bedürfnisse des Tempelgebäudes und des Gottesdienstes waren bey den Beyträgen der ersten unstreitig viel ausgebreiteter als bey dem unerheblichen Beytrage der letzten, und doch wird diesem ein weit höherer Werth beygelegt als jenem. „Diese arme Witwe," sagt Jesus, „hat mehr eingelegt als alle übrige. Jene hatten keine Aufopferung nöthig; sie legten von ihrem Ueberflusse ein, diese aber hat alles, was sie zu ihrem Unterhalt nöthig hat, ihrer Pflicht aufgeopfert." — Der moralische Werth einer Handlung wird also nicht nach den Folgen, sondern allein nach der Gesinnung des Handelnden beurtheilt, und der Handlung ein vorzüglicher Werth beygelegt, wo kein Anschein ist, daß sinnliche Neigung als pathologische Triebfeder mit gewirkt habe.

End.

Endlich liegt auch dieser Grundsatz der moralischen Beurtheilung bey der Parabel von den Arbeitern im Weinberge Matth. 20, 1—16. Vergl. mit Cap. 19, 27 — 30. zum Grunde. Die eigentliche Absicht dieses Gleichnisses war wohl, wie aus der Veranlassung dazu erhellet, keine andere, als zu zeigen: daß diejenigen, die um des gehofften Lohns willen Gutes thun, nur gesetzmäßig nicht moralisch handeln und nur diejenigen, die ohne Rücksicht auf Lohn ihre Pflichten erfüllen, wahre Moralität in ihrem Betragen zeigen, und an der künftigen Glückseligkeit Antheil nehmen werden. „Diejenigen, welche sich viel Verdienst beylegen und einen großen Lohn fordern zu können glauben, weil sie wirklich mehr gethan haben als andere, werden wenig oder gar nicht belohnt werden; diejenigen aber, welche ohne Lohnsucht und Eigendünkel mit reiner Gesinnung weniger gethan haben, werden eine vorzügliche Belohnung erhalten *)." Wenn man aber die Erklärung vorziehen wollte, daß Jesus auf diejenigen Rücksicht genommen habe, die früher oder später zum Christenthum übergetreten sind; so liegt doch wenigstens der Sinn in den Schlußworten: „es kommt in Absicht auf die Belohnungsfähigkeit nicht darauf an, wer früher oder später ein Christ worden ist, sondern auf die Gesinnung und Handlungsart, die er dabey an den Tag gelegt. Viele von denen, welche in Absicht auf die Annehmung des Christenthums die ersten gewesen sind, werden in Absicht auf die Belohnung den

*) M. Vergl. auch Markus über Matth. 20, 1 — 16. in Henkens Magazin für Religionsphilosophie ꝛc. B. 4. St. 3. XIX. S. 562. ff. und Bergers moral. Einl. ins N. T. S. 210. ff.

den spätern weit nachstehen, weil sie weniger gute Gesinnungen gezeigt haben.“ Es kommt doch immer darauf hinaus: daß die ersten nicht nach ächten, lautern Bewegungsgründen gehandelt und ihre Handlungen daher keinen rechten moralischen Werth haben.

Diese Lauterkeit der Gesinnung, welche der weise Lehrer von den Bekennern seiner Lehre forderte, zeigte er auch in seinem ganzen Verhalten. (Vergl. S. 50. 51.) Er suchte nicht Ehre und Beyfall bey den Menschen zu erlangen, nicht als Messias ein irdisches Reich zu errichten, oder sich großen Gewinn und andere Vortheile zu verschaffen; ob ihm gleich dieses so leicht gewesen wäre; er dachte vielmehr auf weiter nichts, als seine Berufspflicht treu zu erfüllen und den Auftrag Gottes, seines himmlischen Vaters, auszurichten, lautere Kenntnisse und Gesinnungen der Tugend und Religion unter seinen Brüdern zu verbreiten, ein moralisches Reich zu errichten, das als ein Gottesreich von ewiger und unveränderlicher Dauer seyn sollte. Er entfernte sogar auf das sorgfältigste alle Gelegenheiten, die sich ihm anboten, sich auf einen hohen Gipfel des Ruhms und des Ansehens emporzuschwingen, oder sich andere irdische Vortheile zu verschaffen. So entfernte er also alles fremde Interesse und alle unlautere Triebfedern von seinen wohlthätigen Handlungen, und nichts blieb ihm dabey übrig, als die Heiligkeit der Pflicht, der er Ruhe und Bequemlichkeit und alle irdische Vortheile aufopferte, die reine Achtung für das Gesetz, das ihm den so wichtigen und vielumfassenden Beruf auflegte, ein Lehrer und Beglücker des Menschengeschlechts zu werden.

Auch

Auch die Apostel unterscheiden an einigen Orten die reinen Motive sehr genau von den empirischen Bewegungsgründen. Paulus hält es Röm. 13, 5. für nothwendig, der Obrigkeit zu gehorchen, nicht allein um der Strafe zu entgehen, sondern auch um des Gewissens willen; (διὰ τὴν συνειδησιν,) welches nichts anders heißen kann, als aus Achtung für das Gesetz, weil es Pflicht ist, und jede Pflicht ohne alle andere Rücksicht zu erfüllen ist.

Ephes. 6, 5. 6. und Coloß. 3, 21. 22. ertheilt eben derselbe den Sklaven die Vorschrift, ihren Herren zu dienen und alle Pflichten gegen sie zu erfüllen nicht aus Menschengefälligkeit, um ihre Gunst sich zu erwerben (μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλειαν ὡς ἀνθρωπαρεσκοι,) sondern aus Ehrfurcht und Gehorsam gegen Gott, (μετα φοβου και τρομου,) auf eine ungeheuchelte Weise, (ἐν ἁπλοτητι της καρδιας,) von Herzensgründe, (ἐκ ψυχης,) mit rechter Bereitwilligkeit; (μετ' εὐνοιας,) diesen Dienst als einen solchen zu betrachten, den sie nicht Menschen, sondern Gott leisteten. Dieß abgerechnet, daß hier alles auf Gott bezogen ist, (wovon an einem andern Orte die Rede seyn wird) finden wir alle interessirte Absichten entfernt und eine lautere Gesinnung aus reiner Achtung für das Gesetz Gottes als nothwendig vorgestellt.

Eine ähnliche Vorschrift ertheilt der Apostel Petrus den Vorstehern der ersten Christengemeinen, 1 Petr. 5, 2. 3., indem er sie ermahnt, die Aufsicht über die anvertrauten Gemeinen nicht auf eine gezwungene Weise, um sich keine Ver-

antwortung zuzuziehen, sondern mit willigem Herzen, (μη ἀναγκασως, ἀλλ' ἑκουσιως) nicht aus gewinnsüchtigen, sondern lautern und uneigennützigen Absichten, (μη αἰσχροκερδως, ἀλλα προθυμως,) blos zur Beförderung des Wohls der Gemeinen, zu führen; nicht Herrschsucht über sie auszuüben, sondern Muster der Tugend ihnen zu werden, und also blos ihre Pflicht vor Augen zu haben, und alle andere Rücksichten des Vortheils und Gewinns bey Seite zu setzen.

Auch die Apostel lebten diesen reinmoralischen Grundsätzen gemäs und dachten bey ihren beschwehrlichen Berufsgeschäften an nichts weiter, als an ihre Pflicht, die ihnen so heilig war, daß sie, um solche gewissenhaft zu erfüllen, ihre ganze Ruhe und Bequemlichkeit, alle irdische Vortheile, die sie erlangen konnten, bey Seite setzten und das viele Ungemach und die öftere Todesgefahr, die damit verbunden war, nicht achteten. Wie wahr dieses sey, wie sehr die Apostel aus uninteressirten Absichten, durch reine Motive geleitet, ihren Beruf treu erfüllt haben, wie sehr es ihnen blos darum zu thun gewesen sey, das Reich Jesu zu erweitern, sieht man aus den genauen Beschreibungen, welche der Apostel Paulus an mehrern Orten, besonders 1 Cor. 4, 9 — 13. Cap. 9. und 2 Cor. 11, 21 — 30. davon gemacht hat. Dadurch, daß er so viele mühsame Arbeiten zum Besten anderer Menschen übernahm, und doch keinen Lohn für seinen Unterricht verlangte, befolgte er jene vortreffliche Maxime, die er Apost. Gesch. 20, 35. andern empfohl: „Geben ist seliger als nehmen." — Es verschafft eine reinere Zufriedenheit, Wohlthaten zu erzeigen, als von andern

zu

zu empfangen. Es war daher auch kein eitler Ruhm, wenn der Apostel Paulus 2 Cor. 1 12. sagt: „Unser Ruhm, (worinnen wir unsere Ehre und Würde suchen und was uns mit uns selbst recht zufrieden macht,) besteht in der Ueberzeugung unsers Gewissens, mit rechter Aufrichtigkeit und Rechtschaffenheit, so wie sie Gott gefällig ist, (ἐν ἁπλοτητι και ειλικρινεια θεϱ,) nicht nach den Regeln der Weltklugheit, (ἐν σοφια σαρκικη,) sondern nach den Vorschriften der christlichen Religion, (ἐν χαριτι θεϱ,) in der Welt und besonders unter euch gewandelt zu haben.“ — Wie genau unterscheidet hier nicht der Apostel die Lauterkeit der Gesinnung, die auf nichts weiter sieht als auf Erfüllung der Pflicht, von der Klugheit die auf empirischen Triebfedern gegründet ist und nur auf die Erlangung mannichfaltiger Vortheile ausgeht! und wie viel ist ihm daran gelegen, daß man ihm die erste und nicht die letzte beylege, da er jene als die einzige Quelle der wahren Selbstzufriedenheit betrachtet!

Um sich von der Reinheit der Moral Jesu und der Apostel recht zu überzeugen, darf man hauptsächlich nur auf die Art und Weise, wie sie die Tugend überhaupt, und die Ausübung besonderer Pflichten empfehlen, aufmerksam seyn. Zuförderst ist es eine ihnen ganz eigene Art, daß sie zuweilen ihren Zuhörern eine Menge Pflichten ans Herz legen, ohne irgend einen Bewegungsgrund anzuführen. Dieß ist dem Lehrvortrage einer reinen Moral vollkommen angemessen. Das reine Sittengesetz bedarf nicht immer einer besondern Empfehlung durch Gründe,

es empfiehlt sich dem moralischen Herzen selbst durch seine innere Würde und Schönheit, wenn es ihm deutlich und bestimmt vorgelegt wird. Das ist bey empirischen Gesetzen der Fall nicht; die bloße Nennung derselben wird keinen Eindruck machen, wenn nicht zugleich bemerklich gemacht wird, was sie für einen Einfluß auf die Beförderung der Glückseligkeit haben. Der kategorische Imperativ macht das Gefühl der Pflicht unmittelbar rege, der hypothetische ist aber unwirksam, wenn nicht der Zweck, wozu er das Mittel vorschreibt, als Bedingung der Nothwendigkeit beygefügt wird.

Von der Art ist der lehrreiche Unterricht, den Jesus über die Natur der wahren christlichen Tugend Matth. 5, 20—48. ertheilt. Indem er die Mosaischen Gesetze und zum Theil auch die von den jüdischen Lehrern gemachten falschen Auslegungen zu berichtigen und genauer zu bestimmen sucht, befolgt er dabey die Methode, daß er seine richtigern Vorschriften den jüdischen Gesetzen entgegen stellt, ohne einen weitern Grund davon anzuführen, und ohne irgend einen Wink von dem Verhältnisse derselben zur Glückseligkeit zu geben. — „Ihr habt bey eurem Unterrichte in der Religion gehört, daß schon euren Vorfahren geboten worden sey. — Ich aber gebe euch die richtigere Vorschrift.“ — — Gleichwohl hat dieser Vortrag auf die Zuhörer gewiß einen sehr großen Eindruck gemacht, weil alle diese Vorschriften, wenn man die lokalen Verhältnisse mit in Anschlag bringt, und den eigentlichen Sinn dieser moralischen Sentenzen von dem räthselhaften Ausdrucke absondert, von der gemeinen Menschenvernunft gebilligt werden, und durch ihre innere Würde einem jeden Achtung einflößen.

Eben

Eben dieser Methode bedienen sich auch die Apostel, sie tragen zuweilen eine Menge Pflichten vor und legen sie den Christen ans Herz, ohne weitere Motive zu gebrauchen; sie sprechen dabey nicht in einem gebietenden Tone als göttliche Gesandte, sondern in dem Tone einer liebreichen Ermahnung, als wohlmeynende Väter und Freunde. So finden wir dieses in den Stellen: Röm. 12, 7—21. wo nur v. 19. 20. einige Bewegungsgründe eingeflochten sind, Ephes. 4, 22—32. Phil. 2, 1—4. 1 Petr., 4, 8—11. So simpel dieser Vortrag ist, so findet man doch alles so wahr, so kräftig, so herzerhebend, daß man sich gedrungen fühlt, diesen Vorschriften seinen ganzen Beyfall zu geben, und der Ueberzeugung von der Verbindlichkeit nicht ausweichen kann. Die Pflicht empfiehlt sich selbst, ohne einer besondern Empfehlung durch Ueberredungskünste zu bedürfen.

Außerdem bedienen sich auch die Apostel vieler und mannichfaltiger Bewegungsgründe, und der größte Theil derselben ist offenbar zu den reinen Bewegungsgründen zu rechnen, da auf Glückseligkeit und deren Beförderung gar keine Rücksicht genommen ist. Dahin gehört zuförderst die bereits oben (S. 40. 41.) angeführten Formeln, welche das Sittlichgute als absolut gut vorstellen, und wo zur Empfehlung einzelner Pflichten kein anderer Grund angeführt wird, als: es ist recht, gut, Gott wohlgefällig, oder Gott hat daran ein Wohlgefallen, es wird von ihm gebilligt, und im Gegentheil, wer seinen Leidenschaften folgt, thut nicht, was vor Gott recht ist. Andere reine Bewegungs-

gründe gebraucht der Apostel Petrus. So ermahnt er 1 Br. 1, 14—16. zur Heiligkeit, d. h. zur eifrigen Tugend und Vermeidung der vorigen Sünden blos aus dem Grunde, weil Gott ein heiliger Gott sey. „Wandelt nun als gehorsame Kinder, nicht mehr wie ehemals, da ihr nach den Antrieben eurer sinnlichen Begierden lebtet, sondern seyd nun heilig, weil Gott euer Vater im Himmel heilig ist." — Dieß setzt aber keinen andern Grund voraus, als weil Heiligkeit und Tugend eine eigenthümliche Würde hat. (Vergl. B. 1. S. 510. ff.) Auch Cap. 2, 11. 12. ermahnt er: den sinnlichen Begierden nicht zu folgen, „weil sie wider die Seele streiten," d. h. weil sie vernunftwidrig sind, oder uns zu Handlungen antreiben, welche den Gesetzen der Vernunft entgegen stehen; und unter den Heyden einen musterhaften Wandel zu führen, damit diese, von ihrer Unschuld und Tugend überzeugt, zum Lobe Gottes und zur Hochachtung gegen die christliche Religion gereitzt werden.

Vorzüglich reine Bewegungsgründe zur Tugend enthält auch der Brief des Apostels Jakobus. Ich übergehe den vortrefflichen moralischen Inhalt des ersten Kapitels, weil ich mich blos auf den Gebrauch der reinen Motive einschränke und von jenen moralischen Lehren bey einer andern Gelegenheit Gebrauch machen werde. So werden die Christen Cap. 2, 1—7. ermahnt, den Reichen in ihren Versammlungen keinen Vorzug vor den Armen zu ertheilen, und den letzten nicht mit sichtbarer Verachtung zu begegnen. Wie unbedachtsam sie dabey handelten, und wie sehr sie nach ganz ungerechten und verkehrten Grundsätzen urtheilten, zeigt

er

er aus dem Grunde: „weil Gott die Armen vorzüglich gewürdiget, an den Vorzügen des Christenthums Antheil zu nehmen, da er vorhergesehen, daß sie zur Annehmung desselben williger und im Glauben und der Tugend treuer und beständiger seyn würden, dagegen die Reichen vorzüglich sich gegen die christliche Religion feindselig bewiesen.“ Er führt sie zugleich V. 8 auf das ihnen bekannte Gesetz der allgemeinen Menschenliebe, er nennt dieses ein königliches Gesetz, d. h. das vorzüglichste, erhabenste Gesetz, das eine vorzügliche innere Würde hat, und V. 12. ein Gesetz der Freyheit, d. h. ein Gesetz das keine positive Vorschriften enthält, wie das mosaische, sondern von der Freyheit des Willens selbst abhängt. Die Ausübung dieses Gesetzes empfiehlt er V. 8. 9. aus dem einzigen reinen Bewegungsgrunde: „Wenn ihr dieses Gesetz der Liebe befolgt, handelt ihr recht, d. i. moralisch gut, (καλως ποιειτε,) wenn ihr aber eine partheyische Liebe ausübt, so thut ihr Sünde und das Gesetz stellt euch in eurem Gewissen als Verbrecher dar.“ Zugleich beugt er auch einem Einwurfe vor, den man dagegen machen könnte: „daß man doch nur ein Gebot übertrete und deswegen doch nicht ein Uebertreter des Gesetzes überhaupt sey, weil man die übrigen desto strenger beobachte.“ Dieß thut er V. 10. 11. durch einen sehr richtigen Grundsatz, der von sehr reinen moralischen Begriffen zeugt: „Wer alle christliche Vorschriften erfüllt, aber eins derselben vorsetzlich übertritt, der ist doch ein Uebertreter des Gesetzes, und es ist so gut, als wenn er sie alle übertreten hätte.“ Diesen Grundsatz leitet er nicht etwa aus der Erfahrung her, sondern aus dem sehr richtigen Grunde: „weil alle

diese Gebote nur einen einzigen Gesetzgeber haben, die Uebertretung eines einzigen unter ihnen also Mangel des Gehorsams gegen den Gesetzgeber, (es sey dieser Gott oder die Vernunft,) „oder technisch ausgedruckt, Mangel der Achtung gegen das Gesetz überhaupt sey, weil er dasselbe der Form nach übertritt, und nach einer verkehrten Maxime, die Auctorität des Gesetzes zu verletzen, handelt. Er beschließt endlich V. 12. 13. seinen Vortrag mit der wichtigen praktischen Regel: „Redet und handelt stets so, als wenn ihr von dem Gesetze der Freyheit solltet gerichtet werden, oder so daß ihr vor dem von eurem freyen Willen gegebenen Gesetze bestehen könnt. „Handelt ihr ihnen entgegen, so könnt ihr auch der Strenge des Gerichts nicht entgehen, nur durch menschenfreundliche Gesinnungen könnt ihr diese Strenge besiegen.“ *) Wie sehr stimmt nicht diese ganze Vorstellung mit den reinsten moralischen Grundsätzen überein! Und wie sehr ist sie nicht der Absicht angemessen, den Willen durch reine Triebfedern zur Befolgung der Pflichten zu lenken, da der Belohnung und Bestrafung nur zuletzt in einer natürlichen Verbindung mit wenigen gedacht ist, und blos ein reines Interesse am Gesetze ohne Einmischung einer pathologischen Triebfeder rege gemacht wird!

Eben so vortrefflich und eben so voll von reinen Bewegungsgründen ist auch die Warnung des Apostels vor einem unrechtmäßigen Gebrauche der Zunge, durch unzeitiges Lehren und andere sünd-

liche

*) S. Bergers mor. Einl. in das N. T. B. II. S. 325. ff.

liche Reden, Cap. 3. Nachdem er V. 3 — 8. die vielen schädlichen Folgen, die daher entstehen können, gezeigt hat, geht er auf die Bewegungsgründe über, die uns zur Vermeidung eines solchen Misbrauchs antreiben müssen. Zuerst sagt er V. 9 — 12. „Die Zunge gebrauchen wir zum Lobe Gottes; wenn wir sie also auch gebrauchen, den Menschen, die nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, zu fluchen: so ist das ein offenbarer Widerspruch, (Mangel der Uebereinstimmung mit uns selbst) ein edles Glied des Leibes zu zwey ganz entgegengesetzten Absichten zu gebrauchen, so wie es widersprechend ist, daß aus einer Quelle süßes und bitteres Wasser fließe, ein Feigenbaum Oel und ein Weinstock Feigen trage. Es darf dieses also auch nicht geschehen.“ Das heißt also nichts anders, als: das Gesetz, das dieses erlaubte, würde sich selbst widersprechen, und das Gegentheil muß also Pflicht für uns seyn. Ein anderer Grund ist V. 13—18. „Wer weise und verständig unter euch seyn will, der zeige dieses nicht sowohl durch vieles Reden, sondern beweise vielmehr durch seinen unsträflichen Wandel, daß seine Handlungen mit Sanftmuth und Weisheit vollbracht werden. Wenn aber eure Herzen mit bitterm Neide und Zanksucht erfüllt sind, so rühmt euch nicht gegen die Wahrheit, daß ihr die wahre christliche Weisheit besitzet. Wollt ihr es ja Weisheit nennen, so ist sie „keine himmlische, die von Gott kommt, sondern eine irdische, (unvollkommene,) blos sinnliche, (den Leidenschaften fröhnende) und teuflische (höchst unmoralische und verabscheuungswürdige) Weisheit. Denn Neid und Zanksucht ist die Quelle von lauter Uneinigkeiten und bösen Handlungen. Aber die himmlische Weisheit (die, welche

diese Weisheit besitzen,) ist (sind) heilig, streben nur nach dem Guten,) friedfertig, nachgebend, folgsam bey den von andern gemachten Vorstellungen, reich an Barmherzigkeit und wohlthätigen Äusserungen derselben, von Streitsucht entfernt, aufrichtig und unverstellt; die Frucht der Rechtschaffenheit wird von den Friedliebenden im Friede gesäet." — Was für eine reine Moral enthält nicht diese ganze Vorstellung! und wie sorgfältig ist nicht alles Empirische und Pathologische gänzlich davon abgesondert! —

Ich setze nur noch ein Beyspiel einer solchen reinmoralischen Vorstellungsart bey. Der Apostel warnt Cap 4, 11 12. gegen die lieblose Beurtheilung anderer und ohne auf Belohnung und Strafen Rücksicht zu nehmen, setzt er als Bewegungsgrund zur Vermeidung derselben hinzu: „Wer seinen Bruder lieblos beurtheilt und verdammet, der beurtheilt und verdammt selbst das (C. 2, 8. angeführte königliche) Gesetz der Liebe, er übt also das Gesetz nicht aus, sondern wirft sich zum Richter desselben auf, d. h. er handelt dem Gesetze gerade entgegen; er fängt an, daran zu klügeln und den hohen Werth desselben herabzusetzen. — Wer darf es aber wagen, dieß zu unternehmen, da nur ein einziger höchster Gesetzgeber und Richter da ist, nämlich Gott, der dieß Gesetz gegeben, ihm einen hohen Werth beygelegt hat, und nach Würdigkeit Lohn und Strafe austheilen kann." — Das Gesetz selbst wird also als der einzige Bestimmungsgrund des Willens zur Vermeidung dieser Unart ohne alle andere Rücksicht gebraucht, gerade so wie es nothwendig ist, um reinmoralische Gesinnungen hervorzubringen und zu befestigen.

Zu

Zu diesen reinen Bewegungsgründen sind hauptsächlich diejenigen zu rechnen, welche Jesus und die Apostel aus dem veränderten Zustande, in welchen die ehemaligen Juden und Heyden durch Annehmung des Christenthums versetzt worden sind, herleiten.

Der Stifter der christlichen Religion ermuntert seine Schüler oft zur eifrigen Befolgung seiner Vorschriften aus dem Grunde, weil sie sonst seine ächten Schüler und aufrichtigen Bekenner seiner Lehre nicht seyn könnten, und weil es die Absicht seiner Lehren sey, sie zur Tugend zu leiten. Joh. 8, 12. sagt er: „Ich bin das Licht der Welt, (der wahre Lehrer der Menschen,) wer meines Unterrichts sich bedient und ihn befolgt, der wird nicht in Unwissenheit, Sünden und Lastern leben, sondern wird zu einer lebendigen Erkenntnis gelangen:“ Desgleichen Joh. 14, 21. „Wer meine Vorschriften behält und ausübt, der nur hat wahre Liebe zu mir, mein Vater wird ihn deswegen auch lieben, und ich werde ihm vollkommene Einsichten in meine Lehre ertheilen;“ — und V. 23, 24. Wer mich liebt, der wird meine Lehre befolgen, wer mich aber nicht liebt, der wird auch denselben nicht gemäß leben.“

Vorzüglich lehrreich ist in dieser Rücksicht der vortreffliche Unterricht Jesu Joh. 15, 1 ff., in welchem er seine Schüler unter dem Bilde des Weinstocks und der Reben zur standhaften Ausübung des Guten blos aus dem Grunde ermahnt, weil die Absicht seiner Lehre sey, sie zu tugendhaften Menschen zu bilden, und sie außerdem seine treuen

und

und ächten Schüler nicht seyn könnten. — „Ein unfruchtbarer Rebe wird von dem Weingärtner abgeschnitten, aber ein fruchtbarer Rebe wird gereinigt, damit er noch mehrere Früchte bringe. Ihr seyd jetzt rein durch meine Lehre, wenn ihr sie befolgt, bleibet ihr auch ferner treu, so werdet ihr viele herrliche Früchte bringen, d. h. immer mehrere gute Handlungen ausüben; meine Vorschriften werden euch dazu in den Stand setzen, und ihr könnet euch des besondern Beystandes Gottes gewiß versichern. Wer aber meiner Lehre nicht treu bleibt und meine Vorschriften nicht befolgt, der wird als ein unächtes Mitglied von meiner Religionsgesellschaft ausgeschlossen werden. — Nur dadurch wird Gott, mein Vater, verherrlichet, wenn ihr viele Früchte bringet, und alsdenn werdet ihr euch auch als meine ächten Schüler beweisen.“ V. 1—8. Ohne Bild macht der weise Lehrer davon die Anwendung auf die Pflicht der Menschenliebe und ermahnt seine Schüler zur unveränderlichen Ausübung derselben aus eben dem einfachen Grunde, weil sie nur alsdenn seine ächten Schüler seyn könnten. „Wie mich mein Vater geliebt hat, so liebe ich euch auch; fahrt ihr also auch beständig fort, mich zu lieben. Das kann aber nur alsdenn geschehen, wenn ihr meinen Vorschriften gemäß lebt, so wie ich meine Beständigkeit in der Liebe gegen Gott dadurch beweise, daß ich seine Gebote treulich befolge. Mein Gebot an euch ist aber dieses, euch unter einander zu lieben, wie ich euch geliebt habe. Meine wahren Freunde und Anhänger seyd ihr nur alsdenn, wenn ihr das thut, was ich euch, zur Pflicht gemacht habe.“— V. 9—14.

Hauptsächlich ist diese Vorstellungsart den Aposteln eigen, indem sie besonders sehr häufig das Christenthum, zu welchem Juden und Heyden gelangt sind, als Bewegungsgrund zur Tugend gebrauchen. Die Apostel setzen dabey voraus: daß der eigentliche Zweck des Christenthums die leichtere Ausübung der Tugend und Beförderung moralischer Vollkommenheit sey, daß es also zum Wesen des Christenthums gehöre, nicht mehr wie in dem vorigen heydnischen Zustande Sünden und Laster auszuüben, sondern sich eines tugendhafeen Wandels zu befleißigen, daß dieses die eigentliche Bestimmung des Christen und die nothwendige Bedingung sey, wenn er an der verheißenen Glückseligkeit Antheil nehmen wolle. Sie legen deswegen dem Christenthume eine vorzügliche Würde und einen großen Vorzug vor dem heydnischen Zustande bey, in welchem die Christen vorher sich befunden hatten. Dieß wird alsdenn von ihnen als ein Bewegungsgrund zum unablässigen Streben nach Tugend und moralischer Vollkommenheit gebraucht, wo sich also alles auf die absolute Würde der Tugend selbst bezieht, ohne Einmischung solcher Gründe, die eine pathologische Triebfeder rege machen! — Dieser Bewegungsgrund wird von ihnen mit verschiedenen Modifikationen ausgeführt, die aber alle auf diese Idee zurückführen. Ich will nur die vorzüglichsten dieser Vorstellungen hier bemerken.

1) Christen haben eine größere Verbindlichkeit zur Tugend, als die Juden und Heyden, weil sie eine richtigere und ausgebreitetere Kenntnis davon erlangt haben.

Röm. 13, 11—14. „Die Zeit ist nunmehr da, vom Schlafe aufzuwachen, d. i. die Trägheit im Guten abzulegen, und eifriger in der Tugend zu werden; denn ihr seyd nun zu reifern Religionskenntnissen gelangt, als da ihr Christen wurdet. Die Nacht ist vergangen, der Tag ist angebrochen, d. i. die Zeit der Unwissenheit ist vorüber, eine größere Aufklärung hat sich unter euch verbreitet. Lasset uns daher alle Werke, die in der Finsternis pflegen ausgeübt zu werden, alle unter den Heyden gewöhnlichen Sünden und Laster und alles, was Christen unanständig ist, ernstlich meiden, den Leib zwar pflegen, aber nicht so, daß dadurch sündliche Begierden rege gemacht werden; dagegen auf eine anständige Weise wie am Tage uns betragen, den richtigern Grundsätzen, zu deren Kenntniß wir gelangt sind, folgen, und unser ganzes Verhalten nach den Vorschriften und dem Muster Jesu Christi bilden. — (Vergl. 1 Thessal. 5, 4—8.

Ephes. 4, 17—32. C. 5, 1—14. Ich ermahne euch, daß ihr nicht wandelt wie die übrigen Heyden, dergleichen ihr ehemals waret, die in der Verkehrtheit ihres Sinnes, durch die Unwissenheit ihres Verstandes von einem göttlichen Leben weit entfernt sind, und sich den schändlichsten Lastern ergeben. Denn ihr habt einen ganz andern Unterricht in der Lehre Jesu erhalten, ihr seyd belehrt worden, daß ein wahrer Anhänger dieser Lehre nach Rechtschaffenheit streben müsse. Ihr müßt daher künftig euren vorigen sündlichen Gewohnheiten entsagen, eure ehemaligen lasterhaften Gesinnungen ablegen; ihr müsset ganz andere Menschen werden, eine neue bessere Gesinnung annehmen

und

und durch ungeheuchelte Tugend euch nach dem Muster Gottes bilden. Vermeidet daher künftig die Lügen und redet immer die Wahrheit; — mäßiget euren Zorn, damit er euch nicht zu Sünden verleite; — unterlasset allen Diebstahl, seyd vielmehr fleißig und arbeitsam, um euren Unterhalt euch selbst zu verschaffen und auch andern mittheilen zu können; sündliche Reden erlaubt euch nie, redet vielmehr so, wie es andern nützt und angenehm ist. Macht euch des erhaltenen heiligen und göttlichen Geistes, der euch im Guten befestiget und bis auf den künftigen Gerichtstag treu und beständig erhält, durch unchristlichen Wandel nicht wieder verlustig *). — — Werdet Gottes Nachfolger als seine geliebten Kinder. Beweiset einander eine gegenseitige Liebe, so wie Christus uns geliebt hat. — Hurerey und alle Arten der Unkeuschheit oder schändliche Gewinnsucht müssen unter euch etwas Unerhörtes seyn wie es sich für Christen, die sich der Tugend gewidmet, geziemt, eben so auch alle unanständige und schändliche Reden. — Denn ihr wisset, daß kein Hurer, kein Unkeuscher oder ein solcher, der nach schändlichem Gewinn trachtet, so wenig als ein Götzendiener Antheil haben könne am Reiche Gottes (an der von Jesu gestifteten christlichen Religionsgesellschaft, als einem Reiche der Tugend) Denn eben dieser Laster wegen sind die Heyden strafwürdige Menschen.

Nehmt

*) So erkläre ich das λυπειν. Denn eine eigentliche Betrübniß kann bey dem heiligen Geiste nicht statt finden, wir mögen darunter eine Person in der Gottheit, oder die bessernde Kraft Gottes, oder die tugendhafte Gesinnung der Christen, den Geist, der sie belebt, verstehen.

Nehmt daher an ihren lasterhaften Gesinnungen und Handlungen keinen Antheil. Denn ihr waret ehemals unwissende Heyden, jetzt aber habt ihr durch die Lehre Jesu bessere Kenntnisse erlangt, wandelt als erleuchtete Christen. Die Früchte dieser hellern christlichen Kenntnis *) sind Frömmigkeit, Tugend und Rechtschaffenheit. Prüfet daher was Christo wohlgefällig ist, (die von ihm ertheilten Vorschriften) und nehmt keinen Antheil an jenen sündlichen Handlungen der unwissenden Heyden, sucht vielmehr durch eigene Prüfung euch von ihrer Unanständigkeit zu überzeugen. Denn eben dadurch, daß jene Sünden heimlich ausgeübt werden, giebt man ihre Schändlichkeit zu erkennen. Alle Handlungen, welche von dem Lichte geprüft werden, d. i. welche die Prüfung der reinen Grundsätze der Lehre Jesu nicht scheuen, werden öffentlich verrichtet. Denn alles, was man öffentlich vor jedermanns Augen verrichtet, ist selbst Licht, d. i. fällt einem jeden nach richtigen moralischen Grundsätzen als gut und rühmlich in die Augen. — (Vergl. Joh. 3, 19—21.)

1 Joh. 2, 8—11. Ich empfehle euch aufs neue die Ausübung wahrer Menschenliebe, die mit wahrer christlicher Rechtschaffenheit unzertrennlich verbunden ist. Die Finsterniß ist nämlich vergangen, das wahrhafte Licht scheint vielmehr helle, d. i. ihr seyd nunmehr durch die Lehre Jesu von heydnischer Unwissenheit, von Irrthümern und Lastern befreyt worden, zu richtigen Kenntnissen und

*) Nach der richtigern Lesart: καρπος τϖ φωτος. S. Griesbachs N. T.

und zur wahren Tugend gelangt; wer aber sagt, daß er im Lichte (ein erleuchteter Christ) sey, und doch seinen Bruder hasset, der befindet sich noch wirklich in der Finsterniß (in heydnischer Unwissenheit und Lasterhaftigkeit), er kann den richtigen Weg nicht finden, weil die Finsterniß seine Augen ganz verblendet hat. Nur der, der seinen Bruder liebt, ist ein erleuchteter Christ und vermeidet die Hindernisse, die ihm im Wege stehen.

2) Die Natur der gebesserten Denkungsart, zu welcher uns das Christenthum leitet, und die Vorschriften, die sie uns ertheilt, machen es nothwendig, alle Sünden zu meiden und tugendhafte Handlungen auszuüben.

Es ist schon im vorigen Abschnitte gezeigt worden, daß die Apostel immer die moralische Besserung als einen Hauptzweck des Christenthums aufstellen. Eben diese Behauptung brauchen sie nun auch oft als einen Bewegungsgrund zu einem heiligen Wandel.

So fordert Paulus den Titus auf C. 2. V. 9—11. den Knechten einzuschärfen, daß sie ihren Herren gehorsam seyn, sich in allen Stücken nach ihnen richten, ihnen nicht trotzen, nichts entwenden, sondern sich in allem treu erfinden lassen möchten. Und aus welchen Grunde soll er ihnen dieß zu Gemüthe führen? Weil sie nur auf diese Art der Lehre Jesu Ehre machen würden. Denn, sagt er: Die heilsame Gnade Gottes ist darum allen Menschen durch das Christenthum erschienen, um uns in die Zucht zu nehmen, damit wir der Gottesvergessenheit, und den Lastern des großen

Haufens des Heidenthums entsagen, und sittsam gerecht und fromm in der Welt leben, in Erwartung der zu hoffenden Seeligkeit, bey der glorreichen Erscheinung des großen Gottes und unsers Erretters Jesu Christi, der sich selbst für uns dem Tode weihte, um uns von allen Lastern abzuziehen und sich eine Gesellschaft der Edeln zu bilden, die nach jeder Tugend strebten. Und nun setzt Paulus ausdrücklich hinzu: solche Lehren, solche Ermahnungen trage oft vor, so weise die Menschen zurechte und fordere Unterwerfung.

1 Cor. 3. V. 16. 17. und 2 Cor. 6. V. 14—17. nennt eben dieser Apostel die christliche Gemeinde einen Tempel der Gottheit. Darum, sagt er in der letztern Stelle, schließt euch nicht an die Unglaubigen an. Die Verbindung ist unnatürlich. Was kann Tugend mit Laster gemein haben? Wie kann Licht sich mit Finsterniß vereinigen? Wie kann Christus mit Satan zusammenstimmen? Was für ein Band kann zwischen den Verehrern und Verächtern der göttlichen Lehre seyn? Wie können Götzenbilder in einem Gottgeweihten Tempel geduldet werden? Und ihr seyd ja ein Tempel des wahren Gottes, so wie Gott einst sprach: ich will unter ihnen meine Wohnung aufschlagen ꝛc.

Eben so macht er Galat. 5. V. 22. auf den Vorzug des Christenthums vor dem Mosaischen Gesetze in Rücksicht der Veredlung des menschlichen Geistes aufmerksam, und braucht ihn als einen Bewegungsgrund zu einer reinern Tugend. Nachdem er nämlich die Christen zur Mitfreude, zur Friedfertigkeit, zur Sanftmuth, zur Anmuth, zur Rechtschaf-

schaffenheit, zur Treue, zur Nachsicht, zur Mäßigkeit ermahnt hat, setzt er hinzu κατα των τοιουτων ουκ εστι νομος — hierüber giebt es kein Gesetz keins der Mosaischen Gebote verordnete die vorhergenannten, Tugenden und dies aus dem sehr natürlichen Grunde, weil diese edeln Eigenschaften der durch die Lehre Jesu gebildeten Menschen, Gesinnungen voraussetzen, die sich durch kein drohendes Gesetz gebieten sondern nur durch eine weise Leitung und Benutzung aller guten Anlagen des Menschen denselben einflößen lassen. Nach dieser Erklärung wird τοιουτων in Beziehung auf die vorhergenannten Tugenden für das neutrum und κατα in der Bedeutung von, über auf ein Object bezogen, genommen so daß es dem hebr. ל entspricht, welches in dieser Bedeutung Gen. 18, 19. Jes. 37, 9. Joel. 1, 3. von den Alexandrinern durch κατα übersetzt wird Man. s. Bergers moral. Einl. ins N. T. Th. 3. p. 266.

Ephes. 5. V. 3. warnt P. für Liederlichkeit, Unzucht und Gewerbe mit Wollust und zwar aus dem Grunde, weil es sich von Christen nicht anders erwarten lasse, als daß solche Laster etwas Unerhörtes unter ihnen seyn, und V. 22 — 28. ermahnt er sie zur Heilighaltung der ehelichen Pflichten und zwar deswegen, weil Christus sich eine Gemeinde bilden wollte, die rein wäre von allen Flecken, die keinen Tadel, keinen Mangel oder Fehler hätte.

Eben diesen Bewegungsgrund braucht auch Johannes Epist. 1 C. 3. V. 4.: wer lasterhaft lebt, ist ein Feind des Christenthums. Denn Laster und Christenthum heben einander auf, und ihr

wißt, daß Gottes Sohn darum erschienen ist, um uns von Lastern abzuziehen, so wie er selbst von Lastern frey war. Wer ihn verehrt, kann nicht lasterhaft seyn, der Lasterhafte kennt ihn nicht. und liebt ihn nicht. Kinder, niemand täusche euch.

3) Eben dadurch erhalten die Christen eine ganz vorzügliche Würde, und auch dieß ist ein neuer Verpflichtungsgrund zur Tugend. Die hieher gehörigen Stellen sind schon angeführt worden Th. 1. S. 548—551.

4) Die Idee des moralischen Reichs Gottes und der Beruf, welchen Christen dazu erlangt haben, können uns ebenfalls zu einem heiligen Wandel bewegen. Dieß wird im 8ten Abschnitt ausführlicher gezeigt werden.

Auch brauchen Jesus und seine Apostel sehr oft die Vorstellungen, daß die Tugend einen eigenthümlichen Werth habe vor allen irrdischen Gütern, denen nur ein sehr vorzüglicher Werth zukomme, um zur Tugend aufzufordern. M. s. die Stellen die Absch. IV. 6. S. 4. erklärt worden sind.

Eben so benutzen sie auch die Vorstellung, daß die christlichen Vorschriften zur wahren Freyheit der Seele, die Abweichung von denselben aber zur moralischen Sclaverey führen. Diese Stellen werden in 7ten Absch. erläutert werden.

Eben deswegen erklären sie auch diejenigen Handlungen für moralischgut, welche aus einem irrenden Gewissen vollbracht werden, weil sie doch auch Achtung fürs Gesetz zum Grunde haben, Röm. 4, 5. 6. auch V. 22. 23.

Aus-

Ausserdem braucht die christliche Sittenlehre sehr häufig religiöse Bewegungsgründe, die, wenn sie nach dem, was schon in den vorigen Abschnitten gezeigt worden ist, und was im folgenden 6ten Abschnitte noch mehr sich zeigen wird — richtig gefaßt werden, allerdings als reine Bewegungsgründe betrachtet werden können. Man kann sie nämlich abgeleitete reinmoralische Bewegungsgründe nennen, weil sie von dem Gesetze unmittelbar abhängig, und dem reinmoralischen Beweggrund positiv untergeordnet d. h. durch ihn erst hervorgebracht und in Wirksamkeit gesetzt werden. M. s. Schmids Versuch einer Moralphilosophie, S. 321. Dahin gehören

1) Der Wille Gottes — In wiefern dieser eine reine Triebfeder zur Tugend werden kann, ist schon beurtheilt worden Th. 1. S. 481. wo auch viele Stellen, worinnen durch ihn zur Tugend ermuntert wird, erklärt worden sind. Noch deutlicher wird dieß aus den folg. Abschn. erhellen.

2) Das Wohlgefallen Gottes des Allwissenden. Joh. 14, 23. Wer mich liebt, der halte meine Lehre; dann wird mein Vater auch ihn lieb haben.

Röm. 14. V. 18. Wer Christum durch solche Tugenden ehrt, der hat Gottes Beyfall und der Menschen Achtung.

Auch das Wohlgefallen höherer Geister Luc. 12. V. 8. 9. Luc. 15. V. 10.

3) Die schuldige Ehrfurcht Liebe und Dankbarkeit gegen Gott. M. s. Th. 1. S. 512. ff. besonders S. 533.

4 Liebe zu Jesu Joh. 14. V. 21—24. Diese konnte besonders bey den Jüngern Jesu als ein Bewegungsgrund zu Haltung seiner Gebote gebraucht werden, da sie ihn persönlich kannten, und ihm als dem Urbild alles Edeln und Vortrefflichen ihre Liebe nicht versagen konnten. Bey uns und allen Menschen ist die Liebe zu Jesu nicht persönlich, sie ist also zwar Wirkung und unzertrennliche Folge der richtigen Schätzung und Beobachtung seiner Lehre, aber sie kann nicht Bewegungsgrund derselben seyn. Was in ascetischen Schriften von einer persönlichen Liebe oft gesagt wird, ist mystische Schwärmerey M. s. Berger Einl. in das N. T. Th. 2. S. 148 u. 149.

5) Das Muster Gottes. M. s. Th. 1. S. 486. ff. und Jesu; ebendaselbst S. 489.

6) Besonders wird die dem Christenthum vorzüglich eigne Vorstellung von Gott als Vater der Menschen als eine Triebfeder zur Tugend gebraucht. 1 Joh. 3 V. 1. Bedenket, welch einen Beweis von Liebe der Vater uns damit giebt, daß wir uns Gottes Kinder nennen dürfen. Johannes setzt hinzu: Weil die Welt (die Nichtchristen) Gott von dieser Seite nicht kennt, so weiß sie auch unsern Werth nicht zu schätzen. Sehr richtig bemerkt Berger bey dieser Stelle Einl. Th. 2. S. 196. Gott ist Vater der Christen, heißt nach Johannes nicht allein: er liebt sie, er sorgt für ihr Bestes, wie ein Vater thut, sondern auch, er sucht sie sich ähnlich zu machen, und mit sich zu vereinigen. Denn nach dem morgenländischen Sprachgebrauch heißt: jemandes Vater seyn, sehr oft: das Vorbild seyn, nach welchem er sich bildet und rich-

richtet, auch sehr oft nach dem Sprachgebrauche des Johannes Joh. 8. V. 44. und jemandes Sohn seyn: ihm ähnlich seyn Math. 13. V. 38. ihn nachahmen Joh. 8. V. 39. Gal. 3, 7. Johannes setzt deswegen V. 2. hinzu: Geliebte, schon jetzt sind wir Gottes Kinder, nur fällt es noch nicht in die Augen, was wir einst seyn werden, wir wissen aber, daß, wenn es einst sich zeigen wird, wir ihm gleich seyn werden wie Er ist, d. i. jetzt streben wir Gott nachzuahmen; noch ist es uns nicht ganz gelungen; wenn es uns gelingen wird, dann werden wir ihm ähnlich seyn. Vergl. Cor. II. 49. und Bergers Anm. zu dieser Stelle, wo gezeigt wird, daß der Begriff von Gott als Vater der ganzen Vorstellungsart Jesu eine eigne Richtung, und seiner ganzen Thätigkeit einen kräftigern Schwung gegeben habe.

So auch Petrus B. 1. C. 1. V. 17. da ihr den euern Vater nennt, der unpartheyisch jeden richtet, so ꝛc.

7) überhaupt wird auch die Größe der ganzen Anstalt, welche Gott durch Christum zur Beförderung der Tugend ausgeführt hat, als ein religiöser Bewegungsgrund zur Ausübung derselben gebraucht, weil sie uns auf den hohen Werth aufmerksam macht, den sie in seinen Augen hat.

1 Petr. 1. V. 18. Bedenkt, daß ihr nicht mit etwas Vergänglichem, mit Silber oder Gold von der thörichten Lebensweise befreyt worden seyd, sondern daß es Christus, das tadellose Opferlamm, sein theures Leben kostete: Ihn, den Gott vor

Weltbeginn dazu bestimmte, und der in diesen spätern Zeiten euch zum besten erschien, die ihr dadurch, daß ihr an ihn glaubt, auf Gott selbst vertraut, der ihn vom Tode erweckte, und zu göttlicher Herrschaft erhob ꝛc. Es ist ein Beweiß, will er sagen, daß Menschen eine Sache sehr am Herzen liegt, wenn sie um ihrentwillen eine Anstalt treffen, die sie viel Geld kostet. Welches Gewicht, welchen Werth muß nun wohl die sittliche Besserung bey Gott haben, da er um ihrentwillen vor Weltbeginn eine Anstalt vorbereitet, und in unsern Zeiten ausgeführt hat, die nach seinem Rathschluß dem Edelsten der Menschen das Leben kostete? So dargestellt, muß die Erlösung, die Gott durch Jesum gestiftet, für die Menschen ein starker und reiner Bewegungsgrund zur Tugend seyn. Daher sagt auch Jesus: Joh. 17. V. 19. Gott hat die Menschen so geliebet, daß er ihnen seinen Sohn, den Unvergleichbaren, gab, damit jeder, der sich ihm vertraut, dem Verderben entrissen werde V. 19 Aber eben dieses macht so viele Menschen strafbar, weil sie, ohngeachtet dieser Huldreichen Anstalt, dennoch die Nothwendigkeit, ihren verkehrten Sinn und Wandel zu ändern nicht fühlen wollen, sondern diesen den Vorzug vor der Besserung geben, die Gott bey ihnen so gern bewirken möchte.

8) Auch allein betrachtet wird der Tod Jesu oft als eine Triebfeder zur Tugend gebraucht. Bald zeigen in ihm die Apostel das Muster der höchsten sich selbst aufopfernden Tugend, dem wir ähnlich zu werden suchen sollen, bald ermahnen sie die Christen, die großen Absichten desselben durch ihr Verhalten zu begünstigen, und ihnen nicht

durch

durch ein Verhalten, wodurch der moralische Character anderer verdorben werden könnte, entgegenzuarbeiten.

So z. B. Paulus Röm. 6. V. 1 — 12. Doch diese Stelle wird bald in einer andern Beziehung noch erklärt werden.

Röm. 14. V. 15. Kränkst du deinen Bruder durch den Genuß einer Speise, so handelst du schon nicht mehr nach dem Gebot der Liebe. Mache nicht durch die Freyheiten, die du dir nimmst, einen Menschen unglücklich, für den Christus sich aufgeopfert hat. Durch zwey Gründe warnt hier Paulus gegen Unvorsichtigkeit im Genuß der nach dem Mosaischen Gesetz verbotenen Speisen im Beyseyn eines schwächern Bruders. Entweder du kannst ihn damit betrüben, wenn du deine Freyheit so vertheidigst, daß du ihm zugleich seine Einfalt und Unwissenheit vorwirfst — und das wäre wider das Gesetz der Liebe, oder du kannst ihn verführen, daß er blindlings ohne eigene Ueberzeugung deinem Beyspiele folgt, und also eine Sünde wider das Gewissen begeht. Aber dann würdest du ganz wider das Beyspiel Jesu handeln. Diesem lag die Tugend, Sittlichkeit und Gewissenhaftigkeit der Menschen so am Herzen, daß er so gar sein Leben zur Beförderung derselben aufopferte, und du wolltest sie durch eine leicht zu vermeidende Unvorsichtigkeit zu Grunde richten? Er führt also den Tod Jesu als ein Beyspiel an, welches zeigt, wie hoch wir die Tugend auch in Andern zu achten und zu schätzen haben.

2 Corinth. 5. V. 14. Darzu fühlen wir uns durch die Liebe Christi gedrungen — sie ist die Trieb-

feder zu diesem unsern Verhalten — oder zu dem Entschluß alles aufzubieten, um durch Rechtthun den Beyfall des Herrn zu erhalten (V. 9.). Denn wir denken so: da einer für alle gestorben ist, so sollen nun auch alle ihrer Selbstsucht entsterben. αρα οι παντες απαθανον erklärt Rösselt nostri officii est ut etc. und αποθνησκειν nach Paulus eignen Auslegungen durch μηκετι εαυτοις ζην. Ihm folgen Stolz und andere. V. 15. Eben darum ist er ja für alle gestorben, damit jeder, durch ihn gerettet, hinfort nicht mehr sich selbst lebe, sondern dem, der für alle starb und ins Leben zurückkehrte. Paulus schließt so: Christus hat durch seinen Tod, der ein Tod für die ganze Menschheit war, gezeigt, was der Mensch für Wahrheit und Tugend thun könne und solle. So sollen nun also auch alle gesinnt, — alle sollen für Tugend und Wahrheit zu sterben bereit seyn. Da nun aber nicht alle die Veranlassung haben, der Tugend ihr Leben aufzuopfern, so sollen sie wenigstens, so lange sie leben, nicht sich selbst, sondern den Zwecken desjenigen leben, der für sie gestorben ist. Der Zweck Jesu aber war die Tugend. Dieser sollen also die Christen, durch den Tod Jesu veranlaßt, ihr Leben widmen. M. s. Bergers moral. Einl. Th. 3. S. 222. Paulus stellt also allerdings den Tod Jesu als eine moralische Triebfeder auf.

Galat. 2. V. 20.: Ich bin mit Christus an das Creuz geschlagen, nun lebe also nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. So wie Jesus nicht sich selbst sondern der ganzen Menschheit lebte und sich für sie aufopferte, so lebe nun auch ich in derselben Gesinnung, mein ganzes Leben ist nun seiner Lehre und den Zwecken derselben geweiht. Auch

hier

Hier sagt Paulus: daß er sich durch den Tod Jesu verpflichtet fühle zu einem Leben für Wahrheit und Tugend.

9) Endlich ermuntern auch die Apostel öfters durch die Erinnerung an die Taufe zu einem heiligen Wandel. Röm. 6. V. 3. ff.: Wisset ihr nicht, daß alle, die sich auf Christum taufen ließen, mit ihm zu sterben sich verpflichteten? Jeder Täufling macht sich verbindlich, der alten Denkart zu entsagen, dem alten Wandel zu entsterben, die Sünden bis in den Tod zu fliehen, so wie es Jesus that. — Begraben wurden wir mit ihm durch unsre Todestaufe, und sollen auch, so wie Christus durch des Vaters Macht ein neues Leben nach seinem Tode begann, ein ganz neues Leben führen. Hier führt Paulus den vorigen Gedanken weiter aus und betrachtet die Taufe als ein Grab, in welches der Mensch, in so fern er noch der Sünde ergeben ist, gleichsam begraben wird, und aus welchem er als ein neuer Mensch, der mit derselben keine Gemeinschaft hat, hervorgeht. Man muß sich aber, um dieß Bild ganz treffend zu finden, an die ursprüngliche Art zu taufen durch Untertauchung erinnern. Kurz, der Apostel erklärt das Taufgelübde für einen Verpflichtungsgrund zu einem heiligen Leben.

Tit. 3. V. 5 — 8.: Gott hat ja auch uns nicht eignen Verdienstes wegen sondern aus lauter Huld dem Verderben entrissen, indem Er uns zur Taufe zuließ, bey der wir angelobten, ganz andere bessere Menschen zu werden mittelst des göttlichen Geistes, den er uns durch Jesum Christum, unsern Erretter, reichlich mittheilte, damit wir durch seine Güte vor

Gott

Gott gerecht und der gehofften ewigen Seeligkeit theilhaftig würden. Dieß ist eine heilige Wahrheit, und ich will es deswegen, daß du sie mit Nachdruck lehrest, daß alle, die den Glauben an Gott angenommen haben, sich bestreben müssen, andern in jeder Tugend vorzuleuchten. — Im Anfang des Capitels ermahnt nämlich der Apostel zum Gehorsam gegen die Landesregierung V. 1. und 2., zur Nachgiebigkeit und Humanität gegen jedermann, also auch gegen Nichtchristen, und zwar aus folgenden Gründen

a) waren ja auch wir einst Nichtchristen, unwissend und lasterhaft — also auch — wenn dieß Andere zum Haß gegen uns berechtigte, στυγητοι, odio digni. Würden wir es aber wohl damals gewünscht haben, daß Andere uns verachten und hassen sollten?

b) Aus unverdienter Gnade Gottes sind wir ja durch das Christenthum jenem Verderben entrissen worden. Haben wir also wohl Ursache, Andere, denen diese Gnade noch nicht wiederfahren ist, zu verachten und zu hassen, da wir, wenn sich Gott nicht besonders huldreich unsrer angenommen hätte, jetzt noch eben solche Menschen seyn würden.

c) Haben wir es ja bey der uns so hochbeglückenden Aufnahme in die christliche Religionsgesellschaft versprochen, daß wir ganz andere, bessere, edlere, also nicht inhumane, streitsüchtige Menschen seyn wollen.

d) Verbinden uns um so mehr dazu die vortreflichen Belehrungen, die hellern Einsichten, die wir seit der

der Zeit erlangt haben, πνευμα ἅγιον, melior cognitio.

Man sieht also aus allen diesen Stellen, daß die Sittenlehre Jesu allerdings reine Bewegungsgründe braucht, um die Menschen zur Tugend aufzufordern.

Sie verwirft alle dem Gesetz gemäße Handlungen, wenn sie nicht aus reinen Bewegungsgründen, sondern aus Eigennutz, Ehrgeiz und andern Leidenschaften oder aus sympathetischen Neigungen ausgeübt werden, und legt denjenigen Handlungen, bey denen kein Einfluß sinnlicher Gefühle sichtbar ist, einen vorzüglichen Werth bey. Diese reine Achtung für Pflicht zeigte auch Jesus und seine Apostel in ihrem ganzen Verhalten. Hiermit stimmt auch die Art und Weise überein, wie sie die Ausübung besonderer Pflichten empfehlen. Oft legen sie ihren Zuhörern eine Menge von Pflichten ans Herz, ohne irgend einen Bewegungsgrund anzuführen; oder sie bedienen sich solcher Formeln, welche das Sittlichgute als absolut gut vorstellen, oder welche mit den drey Formeln des kategorischen Imperativs eine große Aehnlichkeit haben; oder sie leiten ihre Bewegungsgründe aus dem veränderten Zustand her, in welchen die ehemaligen Juden und Heiden durch die Annahme des Christenthums versetzt worden sind; oder benutzen die Idee des Reiches Gottes oder die Vorstellung der wahren Freyheit als einen Erweckungsgrund zur Tugend; oder sie vergleichen die Tugend mit den irrdischen Gütern und legen diesen einen vorzüglichen, jener aber einen bleibenden Werth bey, um sie dadurch zu empfehlen; oder sie zeigen, daß die

christlichen Vorschriften zur wahren Freyheit der Seele, die Abweichung von derselben aber zur moralischen Sclaverey führen. Daher erklären sie auch diejenigen gesetzwidrigen Handlungen für moralisch gut, welche aus einem Irrthum für pflichtmäßig gehalten, also doch aus Achtung für das Gesetz vollbracht worden sind. Auch ihre religiösen Bewegungen können, wenn sie richtig gefaßt werden, als reine moralische Triebfeder betrachtet werden. Es liegt also hierinnen ein Beweiß, daß die Sittenlehre Jesu mit den Forderungen einer reinen Vernunftmoral vollkommen übereinstimme.

Daher stellen auch die würdigsten Kanzelredner die reine pflichtmäßige Handlungsweise als die den Grundsätzen des Christenthums allein entsprechende vor.

So der verdienstvolle Herr Oberhofprediger Reinhard, z. B. in der Predigt über den Glauben an menschliche Tugend. M. s. die Predigt 1798 gh. 2ter Band S. 108. Sulzbach.

Herr Professor C. C. E. Schmid in der Predigt, die Lehrer des Christenthums sollen bessere Tugendlehrer seyn, als die Schriftgelehrten und Pharisäer. M. s. dessen Predigten. Jena 1797. S. 65.

Herr Sup. Tischer z. B. in der Predigt: der wahre und höchste Vorzug des menschlichen Geistes vor den Seelen der Thiere, ist das Vermögen sittlich gut zu handeln S. Psycholog. Predigtentwürfe Heft 2. S. 1.

Herr

Herr Prediger Funk in den Predigten: Hauptzüge im Bilde eines sittlich guten Menschen, und die Handlungen der Menschen erhalten ihren Werth vor Gott nicht durch die nützlichen Folgen, welche sie veranlassen, sondern durch die Güte der Gesinnungen, aus welchen sie entspringen. M. s. die Predigten über die ganze christliche Pflichtenlehre von Funk, Olshausen und Venturini. B. 1. S. 1, ff.

Herr Prediger Kindervater in d. Pr. über den wichtigen Unterschied zwischen gesetzmäßigen Handlungen aus Pflicht oder aus Erwartung irgend eines Vortheils. M. s. Geist des reinen Chr. in Pr. B. II. S. 246.

Hiermit wird aber keinesweges behauptet, daß Jesus und seine Apostel sich gar niemals sinnlicher Bewegungsgründe zur Empfehlung der Tugend und zur Warnung gegen das Laster bedient haben. Vielmehr ist es unläugbar, daß sie dieß nicht selten thaten, indem sie die angenehmen und unangenehmen Folgen der Tugend vorlegten, Belohnungen und Strafen ankündigten. Allein es ist oben schon erinnert worden, daß dieß in einem doppelten Falle allerdings zulässig ist. Sinnliche Bewegungsgründe können nämlich bey ganz rohen Menschen als Vorbereitungs, und Erweckungsgründe und bey schon gebesserten als Aufmunterungs- und Befestigungsgründe gebraucht werden.

Und in diesem doppelten Falle brauchen sie auch Jesus und seine Apostel.

Wie die Sittenlehre und der sittliche Zustand der Zeitgenossen Jesu beschaffen war, ist aus der

Beschreibung bekannt, die schon Th. 1. S. 42—48 davon gemacht worden ist. Das herrschende System war im strengsten Sinne eudämonistisch, und mit demselben waren solche Vorurtheile verbunden, die der Moralität nothwendig ausserordentlichen Schaden thun mußten. Unter diesen Umständen war es kein Wunder, wenn der Charakter und die Sitten des Jüdischen Volks äusserst verdorben waren. Und dieß bezeugt auch die Geschichte. M. s. Josephus de bello Judaico, V, 13, 6. Heß Geschichte der Regenten von Juda nach dem Exil VIII. Buch 2 und 3 Cap. Ebend. Ueber die Lehren, Thaten und Schicksale unsers Herrn 5ter Abschn. Stäudlin Geschichte der christlichen Sittenlehre S. 583. ff.

Nothwendig mußte also Jesus auf diese Verdorbenheit des Volks Rücksicht nehmen, und die sinnlichen Menschen, die blos ihrem Eigennutz und ihrer Selbstsucht zu folgen gewohnt waren, zuförderst zu überzeugen suchen, daß ihre Handlungsweise unklug und thöricht sey. Dieß mußte er aber durch sinnliche Gründe thun; er mußte ihrer Sinnlichkeit etwas Sinnliches entgegensetzen.

Die Männer, die sich Jesus zu seinen Freunden wählte, zeichneten sich zwar durch eine gewisse natürliche Herzensgüte vor ihren übrigen Zeitgenossen aus, aber dennoch hatte auch bey ihnen die Sinnlichkeit eine sehr große Stärke, welches bey der schlechten Erziehung, die sie genossen, und bey dem Umgang, den sie bisher gehabt hatten, nicht anders seyn konnte. Auch sie bedurften also mitunter solcher Gründe, die ihrer Sinnlichkeit das Gegengewicht hielten. Und dieß war bey ihnen

um

um so nöthiger, da ihnen bey der Ausbreitung der Reli ion Jesu mannichfaltige Leiden und Trübsale bevorstanden, welche leicht ihre Standhaftigkeit hätten wankend machen können, wenn nicht ihr großer Lehrer sie im voraus mit Gründen des Trostes und der Beruhigung ausgerüstet hätte.

Von ihnen sollte nun auch den Heyden die Lehre Jesu verkündigt werden. Aber auch bey diesen war damals das Sittenverderbniß bis zu einen fast unbegreiflichen Grad gestiegen. Man sehe die eignen Gemählde, die ein Horaz, Juvenal, Martial, Petron, Lucian, Sueton von ihren Zeitgenossen machen, und lese Gibbon History of the decline and fall of the roman empire. Meiners Geschichte des Verfalls der Sitten, der Wissenschaften und der Sprache der Römer in den ersten Jahrhunderten. Meierotto über Sitten und Lebensart der Römer. Nothwendig mußten also auch diese zuförderst durch sinnliche Gründe zur Legalität gebracht, und von dieser zur Moralität erhoben werden.

Jesus sowohl als seine Apostel mußten daher bisweilen sinnliche Bewegungsgründe bey ihrem Unterricht gebrauchen. Aber

1) Nur zuweilen bedienten sie sich derselben, nicht immer. Die reinmoralischen brauchen sie am häufigsten, wie die vielen Stellen zeigen, die wir oben angeführt und erklärt haben, und welche leicht mit vielen andern vermehrt werden könnten. In vielen weitläuftigen Abschnitten finden wir lauter reine Motive, bey deren Anführung weder der gegenwärtigen noch zukünftigen Glückseligkeit

gedacht wird M. s. Röm. 12. Gal. 5. 7 ff. Ephes. 4, 24. — C. 5. V. 31. Sie hatten ohne Zweifel die Absicht ihre Zuhörer von der Rücksicht auf Vortheil immer mehr abzuziehen, und eine uneigennützige Tugend bey ihnen hervorzubringen.

2) Wenn sie auch sinnliche Bewegungsgründe brauchen, so nehmen sie doch dieselben am seltensten von zeitlichen Vortheilen und Nachtheilen der Tugend und des Lasters her. Von Jesu geben dieß selbst diejenigen zu, die übrigens unsern bisherigen Behauptungen nicht beystimmen.

So sagt z. B. Maaß in der Schr. über die Aehnlichkeit der christlichen Sittenlehre mit der phil. S. 18. Die Jüdische Sittenlehre nahm die Motive zu guten Handlungen aus der Wohlfart oder äussern Glückseeligkeit her, und mußte sie daraus hernehmen, wenn sie für ein Volk brauchbar seyn sollten, das noch auf der Stufe der Cultur stand, worauf sich die Juden zu der Zeit ihrer Gesetzgebung befanden. Aber Jesus lehrte sie einen Schritt weiter vorwärts thun. Er nahm die Motive zum Sittlichen nicht sowohl von der äussern als von der innern Glückseligkeit her. So auch Niemeyer im Handbuch für christliche Religionslehrer Th. 1. §. 209. S. 285, (2te Aufl. 1794.) Die Bewegungsgründe, welche Jesus seiner Tugendlehre zugesellt, sind nirgends von äussern Belohnungen hergenommen, wie dieß im Mosaischen Sittengesetz der Fall war, vielmehr sucht Christus seine Schüler vor einer so eigennützigen und lohnsüchtigen Tugend zu bewahren, daß er ihnen die äussern Uebel nicht verschweigt, die leicht mit der Befolgung seiner Gebote verbunden seyn könnten. Matth.

20. V. 22. 23. Marc. 10. V. 21. Luc. 12. V. 27. Es kommen zwar einige Stellen in der Rede Jesu vor, die Verheisungen irdischer Vortheile zu enthalten scheinen, aber es sind nur wenige und lassen zum Theil auch eine andre Erklärung zu, Man s. Th. 1. S. 490. Snell Critic der Volksmoral S. 582. (2te Aufl.) Die Schr. über den Geist der Sittenlehre Jesu, S. 408—409. Die Apostel führen wohl öfter die Vortheile der Tugend und die Nachtheile des Lasters an z. B. Röm. 13. V. 3. 4. 1 Timoth. 6, 16. 1 Petr. 3. V. 10. 11. Jacob. 4, 1. Aber sie kommen doch

3) sehr oft auch wieder auf reine Bewegungsgründe zurück, um der reinen Achtung fürs Gesetz nichts zu vergeben, und den Nachtheil, der aus den sinnlichen Motiven entstehen könnte, wieder zu entfernen, z. B. in der eben angeführten Stelle Röm. 13. V. 3—4. Im 3 und 4 Vers zeigt er, daß man schon aus Klugheit der Obrigkeit gehorchen müsse, weil man ausserdem nicht ohne Furcht vor ihrer Macht leben könne. Doch nein, sagt er, V. 5. nicht blos aus Klugheit, sondern aus Pflicht, nicht blos aus Furcht vor der Strafe, sondern weil es vor Gott recht ist, muß man ihr gehorchen.

4) Oefter brauchen Jesus und seine Apostel als einen Aufmunterungsgrund zur Tugend die geistige Glückseeligkeit, innere Ruhe und Zufriedenheit, die Freuden eines guten Gewissens. Aber eben hierinnen liegt ein Beweiß, daß Jesus die Tugend nicht um der guten Folgen willen, sondern aus reinen Bewegungsgründen ausgeübt wissen wollte. Denn die Gemüthsruhe würde von uns nie im voraus gehofft werden können, wenn wir

nicht die Handlung im voraus als gut erkennten, vermöge des reinen Vernunftgesetzes, das uns ohne Rücksicht auf gute Folgen, so zu handeln gebeut. Sehr populär und einleuchtend hat dieß gezeigt Snell Critik der Volksmoral §. 70. S. 130. ff. Man vergl. den 1 Theil dieser Mor. S. 380. ff., wo gezeigt worden ist, daß man zwar die Hoffnung dieser geistigen Glückseligkeit den Hindernissen, welche die Sinnlichkeit in den Weg legt, entgegen setzen könne, daß dieselbe aber keineswegs als der einzige oder als der höchste Bewegungsgrund der Moral dargestellt werden dürfe. Auch würde sie ein sehr unsicherer Bewegungsgrund seyn, weil sie nicht bey allen und zu allen Zeiten in gleichem Grade statt findet, sondern durch das Gefühl unsrer Mängel, durch Temperament, äussere Lage u. d. gl. öfters eingeschränkt wird. Dieß hat vorzüglich Heidenreich in der Philosophie der Leiden gezeigt.

5) Endlich bedienen sich auch Jesus und die Apostel der ewigen Glückseeligkeit oft als Bewegungsgrund zur Tugend. Dieß ist schon Th. 1. S. 495. zugestanden worden. Indessen wenden sie doch immer diese Triebfeder mit Vorsicht und Weißheit an und suchen zugleich die Gemüther ihrer Zuhörer moralisch zu erheben, indem sie ihnen den Reiz der Sinnlichkeit vorhalten. Dieß hat vorzüglich der würdige Nitzsch gezeigt in der Erklärung der Parabel, die wir Luc. 16. V. 1—13 finden. M. s. Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral St. 4. Abs. 1. *)

Jesus

*) Nitzsch nimmt nämlich die gemeine Erklärung in Schutz, nach welcher Jesus die kluge und weise Vorsorge

Jesus wollte, sagt er, nicht etwa blos durch den Reiz ewiger Belohnungen seine Jünger gegen das Irrdische gleichgültig machen und ihnen den pflichtmäsigen Gebrauch gleichsam abnöthigen. Eine solche Reizung dürfte ohnedieß allein und an sich nie eine recht beharrliche Gesetzmäßigkeit des Verhaltens hervorbringen, indem ihre Wirksamkeit in diesem Falle auf einem Glauben beruht, welcher nicht nur durch äussere Umstände erzwungen, sondern auch durch dergleichen Umstände immer unterhalten seyn will. Es war eine moralische Erhebung des Herzens von der Liebe des Irrdischen zur Menschenliebe und Gottseeligkeit, eine Erhebung, die nur auf ächte Selbsterniedrigung folgen kann, was er durch seinen Vortrag zu veranlassen suchte (indem er die Gedanken eines jeden auf die Unrechtmäßigkeit seines eignen Vermögens vor Gott zu leiten, und diese Betrachtung durch zweckmäßige Nebenumstände recht wirksam zu machen wußte.) Hierzu war es nun allerdings nöthig die Stimme des Gewissens zu wecken, und desfalls an Tod und Ewigkeit zu erinnern. Auch mußte der Reiz des Irrdischen geschwächt und demselben ein andrer Reiz, für den die Klugheit uns

sorge für die ewige Zukunft besonders beym Gebrauch des zeitlichen Vermögens durch ein Beyspiel ähnlicher Weltklugheit versinnlichen und empfehlen wollte, und räumt sehr glücklich alle die Schwierigkeiten hinweg, die man bey dieser Auslegung gefunden hat, besonders durch die Erklärung des Worts ἀδικος, welches er im weiten Sinne nimmt, nach welchem das irrdische Vermögen überhaupt unrechtmäsig genennt werden kann, in sofern es nicht durchaus legal und der dem Sittengesetz schuldigen Achtung gemäß gebraucht wird.

empfänglich machen kann, entgegengesetzt werden. Hätte aber der letztere nach der Absicht Jesu schon den Ausschlag gegeben, und also die Sorge für das ewige blos als Klugheitsregel geltend gemacht werden sollen, so würde Jesus die ewigen Belohnungen in ein ganz andres Licht gesetzt und ihren Werth hauptsächlich aus ihrer eignen Größe hergeleitet, auch die Ertheilung derselben dem höchsten Vergelter selbst beygelegt haben. Nun sehen wir, er hat ganz das Gegentheil hiervon gethan *). Es wird hier die Glückseligkeit nach den Tode als ein rechtwäßiges und zum bleibenden Eigenthum gewordenes Gut, das folglich die bewiesene Treue und überstandnen Prüfungen beurkundet, empfohlen, und darum das große, das wichtige Gut genennt; hingegen das irrdische als unrechtmäsig und nur zur Prüfung der Würdigkeit auf kurze Zeit überlassen, in Schatten gestellt. Ist dieß wohl die Sprache des Klugheitslehrers? So redet nur der, welcher sich die Würde der wahren Tugend fühlbar machen und das sittliche Gefühl beleben und stärken will. So sieht man auch aus Matth 25. V. 35—40. (wie Kant bemerkte, Religionslehre. S. 245. 2te Aufl.) „daß der Lehrer des Evangeliums, wenn er von der Belohnung in der künftigen Welt spricht, sie dadurch nicht zu Triebfedern der Handlungen, sondern nur (als seelenerhebende Vorstellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weißheit

*) Er stellt vielmehr die im irrdischen Leben vom uns beglückten Menschen als unsre zukünftigen Belohner vor. Auf daß sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten d. i. auf daß die, denen ihr durch Wohlthun die schuldige Liebe und Achtung bezeugt, einst als Himmelsbewohner ihr ewiges Glück mit euch theilen.

keit in Führung des menschlichen Geschlechts) zum Object der reinsten Verehrung und des größten moralischen Wohlverhaltens für eine die Bestimmung des Menschen im Ganzen beurtheilende Vernunft habe machen wollen.“ Denn der Weltrichter belohnt diejenigen, welche den Nothleidenden Hülfe leisteten, ohne sich in die Gedanken kommen zu lassen, als ob sie dadurch den Himmel zur Belohnung verdienten,

Wie sorgfältig Jesus und seine Apostel es zu verhüten suchten, daß sie die Gemüther ihrer Zuhörer nicht zu sehr an das Sinnliche fesseln, die Lauterkeit der moralischen Gesinnungen nicht schwächen, keine schwärmerische Tugend befördern, und nur den Muth in Bekämpfung der Hindernisse erhalten möchten, sieht man auch daraus, weil sie die eigentliche Beschaffenheit der künftigen Glückseeligkeit so wenig bestimmen, sondern nur mit einer allgemeinen Zusicherung derselben sich begnügen lassen.

Mehr hierüber wird im künftigen Abschnitt gesagt werden.

Man sehe auch die Schrift über den Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel S. 405. ff. besonders über das letztere S. 410 — 414.

Critik der Volksmoral von Snell 2te Aufl. S. 589.

Sechster Abschnitt.

Vereinigung der reinen Sittlichkeit und der Religion.

I.

Unsterblichkeit.

Reine Sittlichkeit besteht in der uneingeschränkten Beobachtung der Gebote der Vernunft, in einer ausnahmlosen Erfüllung aller Forderungen des Sittengesetzes. Sie ist, wie im vierten Abschnitt gezeigt worden ist, das absolut nothwendige Ziel, welches wir bey allen unsern moralischen Handlungen zu erreichen suchen müssen. Aber ein endliches Wesen kann in keinem Zeitpunkte seines Daseyns dieses Ziel vollkommen erreichen. Denn eine völlige Angemessenheit des Willens zum Sittengesetz ist Heiligkeit. Diese kann nur bey einem unendlichen Wesen statt finden. Also ist auch der Mensch derselben nicht fähig. Gleichwohl fordert von ihm das Gesetz seiner Vernunft: Du sollst reine Sittlichkeit, also Heiligkeit, zum Gegenstande deines Wollens zum Endzweck deines ganzen Verhaltens machen. Wollen wir nun dieses Gebot nicht für eine blose Chimäre halten, so müssen wir annehmen, daß es aus einen ins Unendliche gehenden Pro-

gressus, eine gränzenlose Annäherung zu jenem Ziele durch unablässige steigende Fortschritte vom Bessern zum Bessern gebietet. Man s. Kants Critik der practischen Vernunft S. 58. der ersten Aufl. Diesen Sinn können wir aber dem Moralgesetz nicht beylegen, ohne uns zugleich eine gränzenlose Fortdauer unsrer Persönlichkeit zu denken Man s. Kants Crit. der pract. Vernunft S. 220.

Denn sagte uns unsre Vernunft: Du sollst ins Unendliche fort der Heiligkeit eines Willens näher und näher zu kommen streben, wisse aber, daß dein Daseyn aufhören wird, weil du nur auf dieses irrdische Leben rechnen darfst; so würde ihr Gesetz für uns widersinnig, also gar kein Gesetz seyn. In diesem Falle müßten wir an unsrer Verpflichtung zur Sittlichkeit verzweifeln. Doch dieß können wir nicht, wenn wir unsre Vernunft nicht selbst verläugnen wollen. Unsre Bestimmung zu einer vollkommnen sittlichen Güte ist uns gewisser, als alles. Sie schwebt uns so deutlich vor, daß wir jeden Gedanken für widersinnig erklären müßten, der sie aufheben oder doch beschränken könnte. Widersinnig muß uns also der Gedanke seyn, daß unser Daseyn jemals aufhören könnte. Wir sind genöthigt, uns dasselbe als ewig zu denken, weil wir uns sonst nicht als moralische Wesen denken könnten. Ich sage: wir sind genöthigt. — Denn es erhellet aus dem, was Th. 1. S. 435 und ff. gesagt worden ist, daß jeder, der von dem Sittengesetz eine deutliche Vorstellung besitzt, es nicht ohne Beziehung auf das All vernünftig freyer Wesen, nicht ohne die Forderung denken kann, daß auch andere und zwar alle vernünftige Wesen im gleichen Grade verbunden seyn, darnach zu handeln. Wenn

also auch jemand nicht aus der Erfahrung wüßte, daß noch andre ihm gleiche Vernunftwesen vorhanden wären, so würde ihn schon das Bewußtseyn seiner eignen sittlichen Natur davon überzeugen. Wenn dieß also ist, wenn wir alle uns gleiche Vernunftwesen als durch dasselbe Sittengesetz, das ein Fortschreiten ins Unendliche gebietet, verpflichtet denken müssen, so müssen sie auch alle unsterblich seyn. Nur unter dieser Bedingung sind sie einer unbegränzten moralischen Veredlung fähig.

2.

Moralische Weltordnung.

Aber indem sie dieß sind, indem sie sich zu einem gränzenlosen Fortschreiten zum Ideal der Heiligkeit berufen fühlen, besitzen sie eine erhabene Würde, einen ganz eigenthümlichen Werth. Um dieser Bestimmung willen müssen wir die Gattung der sittlichen Wesen für die oberste aller Gattungen endlicher Wesen erklären; wir müssen glauben, daß sie und jedes einzelne Individuum derselben Zweck an sich selbst sey. Daß dieß unmittelbar in der Vorstellung sittlicher Wesen liege, ist schon Th. 1. S. 441. ff. dargethan worden. Müssen wir aber das ganze System der sittlichen Wesen, so wie jedes einzelne Individuum, als Zweck an sich betrachten, so müssen wir auch annehmen, daß alle übrige Dinge, die vorhanden sind, ihm untergeordnet seyn. Nun sind wir uns aber als endlich sittliche Wesen mit unsrer moralischen Natur, auch unsers physischen Theils bewußt, wir sind an die Sinnenwelt gebunden. Denn alles unser Wirken und Handeln wird erst dadurch möglich, daß uns

die

die Natur ihre Kräfte darzu leiht; wir können nichts hervorbringen als durch natürliche Kräfte, wir können nichts wirken, als was die natürlichen Gesetze verstatten. Sind wir also fest überzeugt, daß unsre Sittlichkeit Zweck an sich, das absolut höchste ist, so müssen wir auch urtheilen, daß die sinnliche Natur, mit der wir zusammenhängen, diesem Zwecke unterworfen sey. Ohne dieses Urtheil würden wir unsre Bestimmung für unerreichbar, für leere Einbildung, und das Sittengesetz für lügenhaft halten müssen. Aber woher erkennen wir, daß die sinnliche Natur sich moralischen Zwecken unterwerfe, oder daß dergleichen in ihr ausführbar seyn? Die Wahrheit dieser Voraussetzung läßt sich weder analytisch aus dem Begriffe der Sittlichkeit und der Natur, noch synthetisch aus der wirklichen Erfahrung erkennen. Zwar finden wir mancherley Veranlassungen, diese Ideen auf gewisse Natureinrichtungen anzuwenden, und dieselbe im Großen und Kleinen darnach zu beurtheilen, (Man sehe Heidenreich philos. Taschenbuch für denkende Gottesverehrer Jahrg. IV. S. 90 und ff.) aber wir stoßen doch auf noch weit mehrere Erscheinungen, die derselben zu widersprechen scheinen. In unsrer eignen Natur entdecken wir Triebe und Bestimmungen, die unsre Bildung zur Sittlichkeit erschweren und einschränken, und uns von dem Ziel der Heiligkeit entfernt halten; und ausser uns finden wir ebenfalls unzählige Hindernisse, unsre sittlichen Zwecke auszuführen. Wir bemerken oft gar keinen Einfluß des Moralischen auf das Physische. Wer fleißig arbeitet und sparsam lebt, kann sein Vermögen erhalten und vermehren, er mag nun aus dem Gefühl der Verbindlichkeit, den Pflichten seines Standes Gnüge zu thun, arbeitsam,

und

und aus gewissenhafter Fürsorge für seine Familie sparsam seyn oder sich blos von schändlicher Selbstsucht, von Ehrgeiz oder andern tadelhaften Leidenschaften treiben lassen. Ja der aus Pflicht sparsame, und arbeitende erwirbt oft nichts, geräth in Mangel, weil unvermeidliche Naturwirkungen, Erdbeben, Krieg ꝛc. den gesammelten Vorrath vernichten. Ansteckende Seuchen raffen den Mässigen wie den Unmässigen weg. Gleichwohl nöthigt uns die Stimme in unserm Innern, die Natur als ein Mittel anzusehen, das unserm höchsten Zweck der Sittlichkeit dienen soll. Wir sollen überall so handeln, daß wir alles in der Natur dem sittlichen Wesen unterordnen. Unsre Pflicht gebietet uns, die Realität einer moralischen Ordnung, das heißt, einer solchen, wo alle Veränderungen durch den höchsten moralischen Endzweck bestimmt werden, und sich nach denselben richten, vorauszusetzen und zu glauben. Und diese moralische Ordnung müssen wir für etwas Unendliches halten, weil das Ziel unsers sittlichen Strebens ins Unendliche geht. So gewiß uns unsere moralische Bestimmung selbst ist, so nöthig ist uns dieser Glaube.

3.

Gott.

Sollen wir an eine moralische Ordnung glauben, so müssen wir auch einen hinreichenden Grund annehmen, durch welchen dieselbe als möglich und wirklich gedacht werden kann. Dieser Grund oder dieses Princip der moralischen Ordnung kann nichts Sinnliches seyn. Denn es ist oben gezeigt worden, daß wir uns aus der Beschaffenheit der sinnlichen Natur ihre Uebereinstimmung mit dem Sittlichen

nicht

nicht erklären können. Es muß also ein von der Natur verschiedenes Vernunftwesen seyn. Denn nur Vernunft ist das Vermögen, sittliche Gesetze zu denken und darnach zu handeln. Aber ein endliches Vernunftwesen kann es auch nicht seyn. Denn die Wirklichkeit eines solchen hängt ja zugleich mit von der Sinnenwelt ab, und seine eignen physischen Kräfte sind in derselben mit begriffen. Es kann also durch seinen Willen die Kräfte der Natur nicht nöthigen, sich immer nach seinen Zwecken zu richten. Ja die Kräfte aller endlichen Wesen zusammengenommen würden nicht hinreichen, eine solche Ordnung wirklich zu machen, weil sie doch selbst alle von physischen Bedingungen abhängen, und ihnen folglich die ganze Natur nie unterworfen werden kann. Es muß also ein unendliches Wesen seyn, dessen Wirksamkeit weder äussere noch innere Hindernisse einschränken, es muß allmächtig und heilig seyn. Nur ein solches können und müssen wir uns denken, a) als den Urheber der moralisch-physischen Welt, von dem die ganze Natur, und das Seyn der moralischen Gattung abhängt, b) als den Erhalter derselben, der die gränzenlose Fortdauer moralischer Wesen, in Verhältnissen, die ihre Bestimmung fordert, bewirkt, und c) als den Weltregierer, der durchgängig alle Schicksale nach den Gesetzen der höchsten Güte vertheilt. Ein solches Wesen nennen wir Gott. So gewiß wir also an die Verbindlichkeit des Sittengesetzes glauben müssen, die ohne eine moralische Weltordnung nicht denkbar ist, so gewiß müssen wir auch das Daseyn Gottes glauben.

4.

Religion.

Wenn wir nun diesen Glauben annehmen, wenn wir Gott als den allmächtigen und heiligen Schöpfer, Erhalter und Regierer der moralisch-physischen Welt anerkennen, die Sittengesetze, zu deren Erfüllung uns unsre eigne Vernunft auffordert, für seine Gebote halten, und bey gewissenhafter Beobachtung derselben durch ihn die vollkommene Realisirung einer moralischen Ordnung in alle Ewigkeit hin zuversichtlich erwarten, so haben wir Religion.

5.

Das vollständige höchste Gut.

Religion gründet sich also darauf, weil sittliche Wesen keinen andern Endzweck haben, als reine Sittlichkeit, weil sie daher auch nichts anders wünschen und fordern können, als daß alles in der Welt diesem Endzweck untergeordnet, demselben gemäß sey, mit ihm vollkommen übereinstimme — oder weil völlige Angemeßenheit des Willens zum Sittengesetz und Harmonie von allem, was ausser den sittlichen Wesen da ist, mit der Sittlichkeit ihr höchstes Gut ist. Nun nennt man aber ein moralisches Wesen, dem alles nach Wunsch geht, dessen Wollen alles entspricht, seelig. Man kann also mit Recht sagen, Heiligkeit und Seeligkeit in Harmonie ist das höchste Gut. Aber für endlich sittliche Wesen ist dieß freylich ein Ideal. Nur das unendliche Wesen hat einen vollkommenen guten Willen, es ist heilig und weil es auch allmächtig ist, weil es die Welt geschaffen hat, erhält

hält und regiert, so muß dieselbe auch seinem Willen vollkommen gemäß seyn. Diese uneingeschränkte Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen macht die Seeligkeit der Gottheit aus. Der Wille eingeschränkter Wesen ist aber nie absolut gut, sondern kann nur durch stetes Fortschreiten im Guten immer mehr bis ins Unendliche fort an Güte zunehmen. Es kann also auch nie den Zustand der vollkommenen Seeligkeit erwarten. Aber so wie es der vollkommenen Güte des Willens sich immer mehr nähert, so kann es auch überzeugt seyn, daß seine moralische Seeligkeit ebenmäsig steigen werde. Denn ob es gleich die Natur nicht in seiner Gewalt hat, so kann es doch im Glauben an das heilige Princip derselben nicht zweifeln, daß alles in ihr dem moralischen Zwecke gemäß eingerichtet sey. Mit Hülfe der Religion kann es also zuversichtlich eine seiner Tugend proportionirte Glückseeligkeit hoffen. Das Wohlseyn endlicher Wesen nennt nämlich die deutsche Sprache Glückseeligkeit — ein Wohlseyn, das nicht ganz von ihm sondern auch vom Glück, vom Laufe der Natur abhängt, der nicht in seiner Gewalt ist, der aber in einer moralischen Welt mit dem guten Willen in nothwendiger Harmonie steht, so daß also allerdings dieser gute Wille eine hinreichende Ursache der Seeligkeit eines moralischen Wesens ist. Man muß aber von dieser moralischen Glückseeligkeit dasjenige unterscheiden, was man in der Sinnenwelt Glückseeligkeit nennt, und worunter man den Inbegriff derjenigen angenehmen Empfindungen versteht, welche aus der harmonischen Befriedigung der menschlichen Neigungen entspringen. Diese Glückseeligkeit ist blos ein Gegenstand des sinnlichen Begehrungsvermögens und kann in einer moralischen Ordnung der Dinge

nicht

nicht als Zweck sondern nur als Mittel gedacht werden, nämlich als ein Mittel, den Menschen zur Thätigkeit und zur Kultur seiner Kräfte zu reizen und seinen sittlichen Willen zu üben und zu stärken. Aber ein solches Mittel ist nicht blos das sinnliche Wohl sondern auch das Weh, der Schmerz. Zwar hat auch sehr oft die Tugend jenes zur Folge, ja sie kann und muß mit zu den Quellen des zeitlichen Wohlseyns gerechnet werden. Aber diese angenehmen Folgen können wir nicht für die moralische Glückseeligkeit selbst halten, so wie wir nicht an derselben zweifeln dürfen, wenn auch Leiden und Unannehmlichkeiten unser sittliches Verhalten begleiten sollten. Auch diese müssen wir als Mittel zur Beförderung unsers sittlichen Zwecks, als Veranlassungen zur Uebung und Stärkung unsers guten Willens in einer moralischen Welt betrachten.

Folgerungen aus dieser Deduction der Religion.

1) Die Religion auf diesem Wege begründet, ist nicht sowohl Gegenstand eines mühsam einstudirten Glaubens, sondern sie geht vielmehr aus dem Bewußtseyn des Menschen von seiner Bestimmung zur Sittlichkeit von selbst hervor. Und dieß ist auch sehr gut, da sie, wie sich aus der Anthropologie ergiebt, ein Bedürfniß für alle Menschen ist.

Daraus läßt sich erklären, warum man so früh bey allen Völkern, die nur einige sittliche Cultur hatten, auch Religion angetroffen hat. Mühsames Studium, welches zu den metaphysischen Beweisen erforderlich ist, kann die Ursache von dieser Uebereinstimmung nicht seyn, denn die-

diesem widmen sich nur wenige, Man s. Krug über das Verhältniß der kr. Ph. zur pol. und rel. K. d. Menschen. S. 159.

2) Dennoch hat der Glaube an die Religion — auf diesen Grund gestützt, weit mehr Festigkeit, als er durch alle metaphysische Speculationen erhalten kann. Man s. Jacob über die Beweise für das Daseyn Gottes 2te Aufl S. 106 ff. und besonders das angehängte philosophische Gespräch, worinnen die Schwäche aller speculativen Beweise gezeigt wird. Ja das beste, unter allen theoretischen Argumenten, das physicotheologische bekommt erst nach der moralischen Begründung der Religion Gewicht und Ueberzeugungskraft. Denn ein Mensch, der nicht schon vorher von der göttlichen Güte überzeugt wäre, und sich durch die blose Betrachtung der Welt überzeugen wollte, würde bey dem Anblick des vielen Elends in der Welt, und den vielen Hindernissen, die der Entwickelung der moralischen Natur entgegenstehen, nimmer mehr dazu gelangen. Haben wir aber schon diese Ueberzeugung, so können die Beyspiele der anscheinenden Unzweckmäsigkeit uns in unserm Glauben nicht irre machen, und die Beyspiele des Guten und Zweckmäsigen in der Welt dienen zur Belebung und Stärkung desselben. Man s. Jacob in der angef. Schrift, S. 143 ff. Heidenreichs philos. Taschenbuch f. d. G. Jahrg. III. S. 148 ff. Jg. IV. S. 76 ff.

Hieraus läßt sich begreifen, woher es kommt, daß der Glaube des gemeinen Mannes, gewöhnlich so fest ist, ob ihm gleich die Geschicklichkeit fehlt, die speculativen Beweise der Vernunft zu verstehen.

3) Diese Festigkeit des moralischen Glaubens wird dadurch keineswegs vermindert, weil er nur etwas Subjectives ist. Denn das heißt nur soviel: er beruht nicht auf Anschauung seines Gegenstandes, oder auf der Erkenntniß seines ursachlichen Zusammenhangs mit Anschauungen. Aber deswegen darf er nicht für Schein, nicht für ein Meinen erklärt worden; denn er ist nicht in den zufälligen Beschaffenheiten oder Eigenthümlichkeiten gewisser Subjecte gegründet, folglich nicht individuell subjectiv, sondern in den Gesetzen des Subjects überhaupt, folglich ist er für alle Subjecte d. i. subiectiv allgemeingültig, welches für uns eben so viel ist als objectiv. Es ist ein nothwendiger Glaube. Er läßt auch die Möglichkeit des Gegentheils nicht übrig. Denn sonst müßten wir hoffen, man könnte doch noch einmal einsehen, es sey der geglaubte Satz unwahr. Aber eine solche Einsicht ist nach den Bedingungen aller Vorstellungen und alles Erkennens unmöglich. Da wir also Grund haben zu glauben, so ists nicht möglich daß kein Gott sey. Man s. Kants Critik der reinen Vern. Ueber Meinen, Wissen und Glauben Critik der pract. Vern. S. 255. vom Fürwahrhalten auß einem Bedürfniß d. r. Vernunft. Critik der Urtheilskr. S. 448. Von der Art des Fürwahrhaltens durch reinen practischen Glauben. Kant: was heißt sich im Denken orientiren? eine Abh. in der Berliner Monatsschrift, Oct. 1786. S. 304.

Klotzsch kurze Darstellung der Lehre vom moralischen Glauben im philos. Journal für Moralität und Menschenwohl III. St. Jena 1794. Jacobs philosophische Abhandlung über die Vorsehung (Aristäus) S. 453.

4)

4) Ja es kann niemand, der consequent ist, ein wahrhaft tugendhafter Mensch seyn ohne Religion. Denn ohne sie würden wir geneigt seyn, das Sittengesetz für eine Chimäre zu halten, und wie könnte man sich dann entschließen, ihm zu gehorchen? Dieß hat besonders Heidenreich ausführlich bewiesen in seinen Briefen über den Atheismus und in der Monatsschrift für Freunde der Rel. und Feinde des Abergl. St. 1. S. 73 ff. und St. 2. S. 131 ff.

Hieraus läßt sich die Frage, die so viele Streitigkeiten veranlaßt hat, entscheiden, ob sich Atheismus mit reiner Tugend vertrage? Ohne Inconsequenz nicht. Die vorzüglichsten hieher gehörigen Schriften sind: Himmelweiter Unterschied der Moral und Rel. (v. Schulz). Sonnenklare Unzertrennlichkeit der Religion und Moral von Barth. Ueber das Verhältnis der Religion zur Moral und dem Staate von Villaume. Neker sur l'importance des opinions religieuses. Snell (in Idstein) Gedanken über die Frage: ob und in wie fern sich behaupten läßt, daß der Atheist ein tugendhafter Mann seyn könne? im phil. Journ. B. III. St. 1. B. IV. St. 3.

Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie 5ter Brief. Heidenreich über die wahre Würde der Religion und die Immoral. des Indifferentismus, im phil. Taschenb. J. I. 1796.

Ein Beweiß, daß auch der gemeine Menschenverstand Tugend und Religion für unzertrennlich hält, ist der allgemeine Haß, der von jeher den Atheisten getroffen hat. Dieß hatte ohne Zweifel immer seinen Grund in der Voraussetzung,

daß der irreligiöse auch ein schlechter immoralischer Mensch sey. Man s. Krug über das V. d. kr. P. z. K. d. M. S. 160.

5) Da uns die Religion erst einer reinen Tugend fähig macht, so kann sie dieselbe nicht verunreinigen: weil das, was reine sittliche Gesinnung voraussetzt und aus ihr entspringt, unmöglich dieselbe zerstöhren kann. Ja es gehört mehr Seelenstärke dazu mit Religion tugendhaft zu seyn, als ohne dieselbe. „Alles zu hoffen und alles zu fürchten zu haben, sagt Heidenreich in s. Br. über d. Ath., und doch die Reinheit seiner Gesinnung vor jedem Antheil dieser Gemüthsbewegungen bewahren, dieß scheint mir das größte Problem für eine energische Seele zu seyn.“ Wider diese Behauptung sind zwar im 3ten B. der Stäudlinischen Beyträge von dem Verf. der Zweifel und Fragen, den moral. Glaubensgrund betreffend, scharfsinnige Einwendungen gemacht worden. Vorzüglich sagt er: man würde wohl niemals von der Lösung dieses Problems eine wahrscheinliche Ueberzeugung vermittelst des Selbstbewußtseyns erlangen können. Aber das hat schon Kant zugestanden, daß der Mensch niemals wissen könne, in welchem Grade seine Gesinnung bey einer Handlung rein war, daß er selbst dann, wenn er sich einer vollkommenen Reinheit bewußt sey, doch für die sinnliche Triebfeder nicht stehen könne, die im Dunkeln mitgewirkt habe. Man s. Heidenreichs Taschenbuch J. III. S. 236. Nur mit Religion bin ich des höchsten Grads moralischer Reinheit der Gesinnung fähig.

6) Die Religion ist also keine blose Unterstützerin und Trösterin der Schwachen, keine blose Dienerin der Sinnlichkeit. Schon ehemals hat man sie in den öffent-

öffentlichen Religionsvorträgen oft von dieser Seite dargestellt, und viele Liedersammlungen haben das Ihre darzu beygetragen, diesen Gesichtspunkt herrschend zu machen. Aber auch nach der moralischen Religionslehre hat man geglaubt, diese Vorstellung rechtfertigen zu können, daß die Religion nur ein Bedürfnis derjenigen sey, welche nicht Muth, Kraft und Willen haben, immer sittlich gut zu handeln, das aber der Stärkere sie vollkommen entbehren könne. Allein aus dem bisher gesagten erhellet, daß gerade derjenige, der die richtigste und ausgebreiterste Vorstellung von dem Moralgesetz und den besten Willen hat, es zu erfüllen, auch am stärksten zum Glauben an die Religion sich gedrungen fühlen muß. Diejenigen also, die dadurch als starke Geister sich auszeichnen wollen, daß sie diesen Glauben verwerfen, verrathen eben hiermit die entehrendste Schwäche und schimpflichste Ohnmacht. Man s. Heidenreichs kleine Monatsschrift. S. 69.

Noch weniger verdient daher die unsinnige Meynung derjenigen eine Widerlegung, die die Religion für ein bloses Schreckenbild ansehen, wodurch der Pöbel im Zaum gehalten werde müsse. Dieser Meynung liegen offenbar sehr verkehrte Begriffe zu Grunde.

7) Hiermit wird aber keinesweges geläugnet, daß wir die Religion als ein Hülfsmittel brauchen können, unsre moralische Gesinnung zu beleben, und uns gegen die Reizungen der Sinnlichkeit zu stärken. Dieß können wir allerdings, indem uns die Religion alle Pflichten, welche uns die Vernunft auflegt, zugleich als Gebote Gottes, eines allsehenden, heiligen und gerechten Gesetzgebers und Richters vorstellt. Daher kann

8) Der Grundsatz: befolge den Willen Gottes, auch in einer reinen Moral als ein Bewegungsgrund zur Tugend gebraucht werden, indem vorausgesetzt wird, daß jedes Gebot der Vernunft auch ein Gebot Gottes seyn müsse, Man s. Th. 1. S. 434 und 407 ff. Auf eben diese Voraussetzung gründet sich, wie gezeigt worden ist,

9) die Erwartung der künftigen Glückseeligkeit. Also darf sie freylich nicht gebraucht werden, um moralisch gute Gesinnungen hervorzubringen, (denn diese müssen allein aus einem guten Willen hervorgehen) sondern nur um die mannichfaltigen Hindernisse, die aus unsrer Erkenntniß der Natur erzeugt werden, um die Gegentriebe der Sinnlichkeit und die Gegenmotive der empirischen, auf Sinnlichkeit und ihren Zweck bezognen, Vernunft zu entkräften und den Eifer in der Tugend bey der Vorstellung der unvollkommnen Belohnungen derselben in dieser Welt zu stärken und zu befestigen. Natürlich darf sie daher auch unter keiner andern Bedingung verheisen werden, als wenn der Mensch selbst treu seine Pflicht erfüllt, und auch nach keinem andern Maaß als nach dem Maaß seines moralischen Verhaltens.

10) Dadurch wird die Gesinnung eines religiös Gläubigen nicht eigennützig, weil sie immer ein unmittelbares Interesse für Rechtschaffenheit als reiner Gesetzmäsigkeit nicht blos als Klugheit oder Mittel zur Glückseeligkeit enthält. Man s. Schmid Versuch einer Moralphilosophie S. 403. und 404. Heidenreich kleine Monatschrift S. 77.

11) Es ist in dieser Hinsicht gut, daß wir keine objective Einsicht in die Wahrheiten und Verheisungen der Religion besitzen. Denn hätten wir diese, so würde, wie Kant sagt (Krit. d. pr. Ver. S. 265.) Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen; die mehrsten gesetzmäsigen Handlungen würden aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung, und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Werth der Handlungen würde gar nicht existiren. So aber da uns erst alsdenn, wenn eine uneigennützige Achtung, gegen das Moralgesetz thätig und herrschend geworden, die Aussichten ins Reich des Uebersinnlichen erlaubt sind, so kann wahrhaftig sittliche Gesinnung stattfinden. Es hat also auch hier seine Richtigkeit, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist, in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Theil werden liess.

Ausser den bisher angeführten Schriften sind noch folgende vorzüglich zu bemerken:

Ueber die Unsterblichkeit.

Kants Critik der Urtheilskraft 2ter Thl. Critik der teleologischen Urtheilskraft.

Religion innerhalb der Gränzen der blosen Vernunft 2te Aufl. S. 191.

Beweiß für die Unsterblichkeit der Seele aus den Begriffen der Pflicht. Eine Preißschrift von J. H. Jacob. Neue verm. Ausg. 1794.

Man vergleiche: Versuch einer Prüfung des vom Herrn Jacob aufgestellten Beweises für die Unsterblichkeit der Seele. Leipzig.

Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie ater B. 8—11 Brief.

An sint officia ad quae hominem natura obligatum esse demonstrari nequit, nisi posita animorum immortalitate a. M. Hanf. Stuttgard 1790.

Ueber die moralische Weltordnung.

Drey Abhandlungen philosophischen Inhalts von Ch. W. Snell 1796. 1) von der moralischen Glückseeligkeitswürdigkeit. 2) Ueber den Satz des Optimismus.

Kant über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee Berliner Monatsschrift. Sept. 1791.

Kindervaters sceptische Dialogen über die Vortheile der Leiden.

Salomon Maimon über die Theodicee Deutsche Monatsschrift Nov. 1791.

Snell Grundriß einer neuen Theorie des Uebels. Philos. Journal für Moralität Religion und Menschenwohl B. IV. St. 3. Jena 1794.

Ueber die Gottheit.

Auffer Kants Critik der reinen Vernunft. Vorrede S. 24 35. Critik der practischen Vernunft, Crit. der Urtheilskraft, Prolegomene und Religion innerhalb der blosen Vernunft:

Dessen Naturgeschichte des Himmels.

Dessen Einzig nützlicher Bewegungsgrund zu einer Demonstration für das Daseyn Gottes.

Abhandlung über die Unmöglichkeit eines Begriffs vom Daseyn Gottes aus bloser Vernunft. Nürnberg 1791.

L. H. Jacobs Prüfung der Mendelsohnschen Morgenstunden, Leipzig.

Dessen Grundriß der allgemeinen Logik und kritischen Anfangsgründe der Metaphysik. 3te Aufl. S. 451.

Dessen

Dessen philosophische Sittenlehre, Halle 1794. Erster Theil 4ter Abschnitt.

Dessen allgemeine Religion, Halle 1797.

Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie 1ter Band 4ter und 7ter B. 2ter B. 10ter B.

C. C. E. Schmids Versuch einer Moralphilosophie 3te Ausg. 1795. S. 322 — 409.

Heidenreichs Betrachtungen über die Philosophie der natürl. Rel. 1ter B. 1790. 2ter B. 1791.

Dessen Grundsätze der moralischen Gotteslehre. Leipzig 1792.

Schaumann's Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens, Halle 1793.

Tieftrunk de modo demum cognoscendi.

Dessen Versuch einer Critik der Religion und der religeusen Dogmatik. Dessen Censur des christlichen Protestantischen Lehrbegriffs.

Stäudlins Ideen zu einer Critik der Religion, Göttingen 1792.

Die durch die Fichtische Streitigkeit über die Religion veranlaßten Schriften findet man in den Rint. theol. Annalen und in Gablers theologischen Journal Jahrg. 1799 ausführlich angezeigt.

Bergers Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion. Leipzig 1796.

Anwendung auf die Sittenlehre Jesu.

Es würde ein vergeblicher Versuch seyn, die Uebereinstimmung der Lehre Jesu mit der kritischen Religionslehre zu beweisen, wenn man sich zuförderst nach Stellen umsehen wollte, in welchen auch Jesus und seine Apostel ausdrücklich behauptet hätten, daß die Religion aus der Moral abgeleitet werden müsse. Es ist schon Th. 1. S. 67 gezeigt

worden, daß die Absicht Jesu nicht war, ein wissenschaftliches System der Religion und Moral zu liefern: nein, seine Lehre sollte für das Volk und für das gemeine Leben und nicht für die Schule seyn, sein Evangelium sollte den Armen gepredigt werden. Dieser Absicht ihres Lehres bleiben auch seine Schüler treu. Weder Er noch Sie konnten also Fragen aufwerfen und beantworten, die eine wissenschaftliche Behandlung erforderten. Und eine solche Frage ist die: ob die Religion aus der Moral oder die Moral aus der Religion hervorgehe? Sie gehört zu den wissenschaftlichen Untersuchungen. Ueber sie finden wir also in den christlichen Religionsurkunden keine bestimmte Entscheidung; in ihnen werden Religion und Moral so genau mit einander verbunden, wie sie in dem menschlichen Gemüthe verbunden sind. Man s. Krug über das Verhältniß der kritischen Ph. zur m. p. u. v. Kult. d. N. S. 185 Anm.

Eben so wenig dürfen wir erwarten, daß die Lehrer des Christenthums zwischen subjectiver und objectiver Religionserkenntniß distinguiren. Denn der gemeine Menschenverstand ist dieser Distinction weder fähig noch bedürftig. Ihn darauf aufmerksam zu machen, wäre nicht nur unnöthig sondern so gar zweckwidrig. Diese Unterscheidung gehört ebenfalls blos in ein philosophisches System. Da nun die Lehre Jesu eine Lehre für den gemeinen Menschenverstand ist, so dürfen wir sie darinnen nicht suchen und erwarten. Man sehe C. C. E. Schmids philosophische Dogmatik. S. 80. §. 87. 88.

Die Frage ist hier nur diese: wenn man den ganzen Geist und die ganze Anlage der Lehre Jesu

vor

vor Augen habe, mit welchem philosophischem Systeme man sie dann am meisten übereinstimmend finden werde. Und da dürfte sie denn wohl auch in Rücksicht der Vereinigung der reinen Sittenlehre mit der Religion mit der kritischen am meisten harmoniren. Denn 1) auch das Sittengesetz des Christenthums macht Heiligkeit und moralische Vollkommenheit zum Ziel alles vernünftigen Wollens und Handelns! Dieß ist schon Th. 1. S. 500 ff. und in diesem 2ten Th. S. 38 bewiesen worden. Aber Jesus gesteht selbst zu, daß kein endliches Wesen dieses Ideal vollkommen erreichen könne, Marc. 10. V. 18. niemand ist gut, denn der einzige Gott. Ebendieß bestätigen seine Apostel, 1 Joh. 1. V. 8. u. ad. St. Ja sie behaupten, daß alle Menschen einen Hang zum Bösen haben, mit dem sie lebenslang kämpfen müssen. (Die Stellen werden Haupt. II. Ab. 3 angeführt werden) Gleichwohl fordern sie: ihr sollt vollkommen seyn, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, Matth. 5. V. 48. ihr sollt heilig seyn, gleich wie Gott heilig ist. Dieses Gebot kann also natürlich auch keinen andern Sinn haben als den: ihr sollt euch dem Ideal der Heiligkeit ins Unendliche zu nähern suchen. Hat es aber diesen Sinn, so setzt es ebenfalls eine ewige Fortdauer voraus; denn ohne diese Voraussetzung wäre es widersinnig. Die Unsterblichkeit steht mit dem Sittengesetz des Christenthums in unzertrennlicher Verbindung.

Dieß bemerkt auch Kant Crit. der pract. Vern. S. 231. „Das moralische Gesetz (des Christenthums) ist heilig und unnachsichtlich und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch

gelan-

gelangen kann, immer nur Tugend ist, d. i. gesetzmäsige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz, folglich Bewußtseyn eines continuirlichen Hanges zur Uebertretung; wenigstens Unlauterkeit d. i. Beymischung vieler unächter (nicht moralischer) Beweggründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demuth verbundene Selbstschätzung, und also in Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nichts als Fortschritte ins Unendliche dem Geschöpf übrig läßt; eben daher aber auch dasselbe zur Hoffnung einer ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt."

Deswegen knüpft auch Jesus den Glauben an unsre Unsterblichkeit unmittelbar an das himmlische Gesetz und an dessen Erfüllung an. Es ist nicht möglich, sagt er, daß der, der das Gebot der Heiligkeit zu erfüllen strebt, vor dem Tod sich fürchte, daß er an seiner ewigen Fortdauer zweifle. Nein so gewiß er sich seines guten Willens, dem Sittengesetz Genüge zu thun, bewußt ist, so gewiß ist er auch von seinem ewigen Leben überzeugt.

Joh. 5. V. 24. Wer mein Wort hält, für den ist der Tod in Leben verwandelt. Der ist seines Fortschreitens ins Unendliche gewiß, und mit demselben seiner ewigen Glückseeligkeit. Daher nennt er seine Lehre, Joh. 6. V. 33. das ächte Gottesbrod, das aller Welt ewiges Leben mittheilt, V. 51. wer von diesem Brod isset, der wird leben in Ewigkeit, V. 47. wer auf mich Vertrauen setzt, wer meine Grundsätze annimmt, der besitzt ewiges Leben Joh. 11. V. 25

Joh. 8. V. 51. So jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich.

Eben

Eben so stellen die Apostel die Erfüllung der Vorschriften des Christenthums und den Glauben an ewige Fortdauer als unzertrennlich vor.

1 Tim. 6, 12. kämpfe den edeln Kampf; ergreife das ewige Leben, wozu du aufgefordert wurdest, als du vor vielen Zeugen das rühmliche Bekenntniß deiner Ueberzeugung ablegtest.

1 Cor. 15. V. 17—19. Ist keine Auferstehung der Todten, keine Fortdauer des Lebens *), so ist euer Glaube eitel, eure ganze Religion falsch. Giebt uns die Religion Jesu nur für dieses Leben Hoffnung, so sind wir die elendesten unter allen Menschen. Wir betrügen uns mit einer leeren Einbildung, indem wir durch sie heilig werden wollen. Unter jener Voraussetzung würde es klüger scheinen, nach dem Grundsatz zu leben: lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt.

1 Joh. 2. V. 17. Die Welt vergeht mit ihrer Lust (die Sclaven des Lasters können nur auf kurzen Genuß rechnen); wer aber den Willen Gottes thut, der bleibet in Ewigkeit, die Tugend verbürgt ihren Verehrern ein ewiges Leben.

1 Joh. 3. V. 3. Wer eine solche Hoffnung hat zu ihm, (daß er in alle Ewigkeit dem Vater in Him-

*) Daß die Lehre von der Auferstehung der Todten eine Versinnlichung der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sey, ist gezeigt worden in der Schrift: über christliche Religion als Volkslehre und Wissenschaft v. Schmid S. 323.

Himmel immer ähnlicher werden soll) der sucht sich rein zu erhalten, so wie er rein ist; der Glaube an eine gränzenlose Fortdauer macht den Menschen fähig, nach dem Ideal der Heiligkeit zu streben.

Philip. 3, 12. ich sage nicht, daß ich es schon so weit gebracht, daß ich das Ziel erreicht habe, aber ich gebe mir Mühe es zu erreichen ꝛc. Dieß wiederholt er V. 14. Dem Ziele, dem Ziele eil ich entgegen ꝛc. In allen diesen Stellen liegt offenbahr der Glaube an einen ins Unendliche gehenden progressum in der Sittlichkeit, ob gleich die Hoffnung einer ewigen Vergeltung damit enge verbunden wird.

Deswegen gingen auch Jesus und seine Apostel so standhaft und unerschrocken dem Tod entgegen, weil ihnen die Gewißheit des ewigen Lebens eben so lebhaft vorschwebte, als die Heiligkeit der Pflicht, die sie in ihrem ganzen Leben zu erfüllen suchten.

2) Lehrt, wie oben S. 38 u. ff. gezeigt worden ist, das Christenthum, daß reine Sittlichkeit, Zweck an sich und das Absolut-Höchste ist, dem alles andre untergeordnet seyn muß; und daß der Mensch als moralisches Wesen ebendeswegen die erhabenste Würde besitzt, ebenfalls als Zweck an sich betrachtet werden muß. Durch diese Behauptung führt es natürlich zum Glauben an eine moralische Ordnung. Denn dieser Glaube hängt mit derselben unauflöslich zusammen. Aber Jesus und seine Apostel gestehen auch, daß diese Ordnung in dieser Welt nicht aus der Erfahrung erkannt werden könne, daß vielmehr die Tugend mit den Ereignissen in der Sinnenwelt sehr oft in Disharmonie zu seyn scheinen; aber

aber dennoch fordern sie, daß der Christ seinen Glauben nicht aufgeben, sondern nichts destoweniger, wo nicht hier, doch in einem andern Leben, eine vollkommne Realisirung dessen, was das Sittengesetz fordert, also eine der Tugend proportionirte Glückseeligkeit erwarten solle. Diese Erwartung gründen sie auf das Daseyn eines heiligen und allmächtigen Wesens, das den besten Willen habe, den Endzweck der Heiligkeit auszuführen, und auch Macht genug besitze, ihn ausführen zu können. Freylich trugen Jesus und seine Apostel alles dieß nicht mit technischen Formeln vor, aber es liegt doch ohnfehlbar derselbe Sinn in folgenden Stellen:

Matth. 5. V. 6. Seelig sind, die nach Rechtschaffenheit dürsten; denn sie sollen satt werden — wer Tugend zum Ziel seines Strebens macht, wird durch sie der wahren Glückseeligkeit theilhaftig werden.

V. 8. Seelig sind, deren Herz rein ist, sie werden Zutritt zu Gott erlangen.

V. 10. Seelig sind, die um der Rechtschaffenheit willen Verfolgungen leiden, für sie ist das göttliche Reich.

V. 11. Seelig seyd ihr, so ihr um meinetwillen verfolgt werdet, ꝛc. freut euch, wünscht euch Glück darzu. Groß wird eure Belohnung seyn.

Marc. 11. V. 21—26. Wer das zuversichtliche Vertrauen hat, daß Gott alles thun werde, was zur Beförderung seines Reichs und zur Ver-

voll-

vollkommnung der Menschheit erforderlich ist, der wird die größten Dinge zu verrichten fähig seyn. Man s. Berger moral. Einl. ins N. T. 1. S. 299.

Johann. 20. V. 29. Seelig sind, die nicht sehen und doch glauben d. i. Wer um der Ueberzeugung willen, daß die Gesetze der Sittlichkeit über die ganze Natur herrschen sollen, glaubt, daß Gott seinen Auserwählten, welcher diese Herrschaft zu befördern gesucht, und darüber sein Leben aufgeopfert hatte, durch Auferstehung von den Todeu gerechtfertigt habe, dessen Glaube, wenn er sich nicht auf das Zeugniß der Sinne gründet, hat einen weit größern moralischen Werth, als der Glaube desjenigen, den die Wahrnehmung seiner Sinne zwingt, ein solches Ereigniß zu glauben. Man s. Berger Einl. 11, 172. Matth. 6. V. 33. trachtet am ersten 26.

1 Corinth. 15, 58. So seyd denn fest, und laßt euch nicht erschüttern, seyd immer unverdrossen zu jedem Geschäfte im Dienste des Herrn, überzeugt, daß eure christliche Thätigkeit nicht vergeblich seyn wird.

1 Petr. 1, 3. Gott hat euch, wofern ihr der erkannten Wahrheit treu bleibt, der großen Seeligkeit aufbewahrt, die in der Folge der Zeiten sich offenbaren soll.

2 Petr. 3, 13. Wir haben einen neuen Himmel und eine neue Erde zu erwarten, wo Gerechtigkeit wohnen wird.

Gal.

Gal. 6. V. 9. Lasset uns nicht verdrossen seyn, Gutes zu thun; denn nur, wenn wir nicht ermatten, werden wir einst ärnten können.

Hebr. 13, 14. Wir haben hier kein bleibendes Vaterland, sondern wir gehen ihm erst noch entgegen.

3) Um diesen Glauben noch mehr zu beleben und zu stärken, brauchen sie die bildliche Vorstellung von einem allgemeinen Weltgericht und von einer sichtbaren Zukunft Jesu zu demselben (Man s. Schmids Religion als Wissensch. und Volkslehre S. 329.), wo denn jeder gerichtet werden soll nach den innern Gesinnungen seines Herzens, Luc. 18. V. 9—14. 1 Cor. 4. V. 5. nach der Beschaffenheit seiner Reden Matth. 12. V. 36. 37. und nach seinem ganzen Verhalten Matth. 25. V. 21. 30 ff. Luc. 19. V. 12 ff. 2 Cor. 5. V. 10. und zwar unpartheyisch ohne Unterschied der Nation und Religion, nach dem Verhältniß der Lage eines jeden, der größern und geringern Kenntniß, der Aufforderung zur Tugend und den Hindernissen derselben Luc. 12. V. 47. 48 L. 13. V. 24—30. L. 16. V. 19. Röm. 2. V. 6—16. Ephes. 6. V. 8. Und diese Vorstellung bestätigen sie durch den Tod Jesu, seine Auferstehung und Himmelfahrt. Vorzüglich ist es merkwürdig, daß Jesus selbst die Beschreibung des Weltgerichts genau mit der Nachricht von seiner Kreuzigung verbindet. Matth. 25. V. 31—46. schildert er dieses Gericht, und unmittelbar darauf sagt er: er werde, ehe zween Tage vorbey seyn würden, gekreuzigt werden. Man s. Schatters Predigten über die Sonn- und Festtagsevangelien am 26ten Trin. S. 376.

4) Aber sie sagen auch, daß dieser Glaube, diese zuversichtliche Erwartung der Tugendhaften schon hier glücklich mache.

Philip. 3, 20. Wir sind jetzt schon im Himmel zu Hause.

Röm. 8, 24. Wir sind wohl seelig, doch in der Hoffnung.

Und in andern Stellen 1 Joh. 3. V. 21. Röm. 12, 12. 2 Cor. 4. V. 8. C. 7. V. 4.

5) Doch unterscheiden sie von dieser moralischen Glückseeligkeit des rechtschaffenen Christen alle irdische Glückseligkeit, die sie als zufällig und von der Tugend und deren Würde unabhängig betrachten Matth. 6, 19. 20. Cor. 12, 16—21. Cap. 16. 9—12. 1 Th. 6. 17—19. 1 Joh. 2, 17.

6) Aber die wahre Glückseeligkeit verheisen sie nie ohne Rücksicht auf Tugend, sondern diese stellen sie als die einzige nothwendige Bedingung zur Erlangung derselben auf Matth. 7, 21—23. 1 Petr. 1. V. 3—4. 2 Petr. 1 V. 4—11. 1 Joh. 3. V. 2 3. Es scheint zwar, als ob bisweilen die Seeligkeit als die einzige Bestimmung des Christen genannt würde, aber es ist schon gezeigt worden, daß dann Seeligkeit — ewiges Leben, die Tugend samt der Glückseeligkeit, deren sie die Menschen fähig und würdig macht, bedeute. Joh. 3, 15. 16, Joh. 5. V. 24. C. 6. V. 40. 47. C. 10. V. 28. Dieß sieht man um so mehr daraus, weil

7) oft gesagt wird, der Tugendhafte wird durch den Glauben glücklich, Röm. 1. V. 17. 18. Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38. und nur der Tugendhafte,

haste, heißt es weiter, ist des wahren Glaubens, der wahren Religion fähig. Der Lasterhafte ist der Vorstellung von derselben entweder gar nicht fähig; oder dasjenige, was er Religion nennt, ist ein Werk seiner verkehrten Einbildungskraft. Wer Religion zu haben glaubt und dabey lasterhaft lebt, der täuscht entweder sich, oder andre:

Joh. 3, 20. Der Lasterhafte haßt das Licht, und scheut sich, ihm nahe zu kommen, V. 21. der Rechtschaffene hingegen darf sich dem Lichte nähern.

Joh. 7. V. 17. Wer den Willen Gottes thut, der wird erkennen, ob meine Lehre von Gott sey.

Tit. 1, 16. Der Unredliche rühmt sich zwar der Erkenntniß des wahren Gottes, verläugnet ihn aber durch seine Aufführung, weil er ein verabscheuungswürdiger, unbelehrbarer, und zu allem Guten untauglicher Mensch ist.

Röm. 1. V. 18. Die Lasterhaften widerstreben gewissenlos der Wahrheit, sie suchen dem erhabnen Gedanken an Gott auszuweichen, oder V. 23. sie lassen sich durch ihren verkehrten Sinn zum Götzendienst verleiten. Religionsirrthümer sind die Folgen der Lasterhaftigkeit.

1 Joh. 1. V. 6. Wenn wir in Finsterniß wandeln, d. i. wenn wir uns vom Laster beherrschen lassen, so können wir nicht sagen, daß wir Gemeinschaft mit Gott haben; und wenn wir es sagten, so würden wir lügen, und nicht die Wahrheit reden. Wenn wir aber ein der Erkenntniß der Wahrheit angemessenes Leben führen, — nach

seinem Muster — so haben wir Gemeinschaft mit einander.

8) Tugend und Glaube stehen also nach der Lehre des Christenthums in der engsten Verbindung.

Röm. 1. V. 16—18. Man sehe Berger's m. E. ins N. T. Th. III. S. 20 ff.

Jac. 2. V. 14—16. Man s. ebenfalls Berger II. S. 329.

Joh. 11. V. 6. Hebr. 11. V. 6. C. 12. V. 14. Röm. 3. V. 38—44. Berger III. 38—44. Mehr wird von der Verbindung des Glaubens und der Tugend weiter unten gesagt werden.

9) Das Christenthum führt daher immer den Menschen zu einem vernünftigen Glauben, nicht zum Wissen, und nicht durch theoretischr Demonstrationen.

1 Cor. 8. V. 1. Das Wissen blähet auf, aber die Liebe — die aus dem Glauben kommt — bessert.

Galat. 5, 6. Nach der Lehre Jesu giebt nur ein thätiger Glaube einen Werth.

Daher sah auch Jesus bey der Wahl seiner Jünger nicht auf einen hohen Grad äusserer Bildung und vorzüglicher Gelehrsamkeit, sondern auf einen hellen Verstand, und auf ein gerades unverdorbenes Herz. Seine Apostel waren nicht aus der Classe derer, denen man damals den Besitz ausgezeichneter Kenntnisse zutraute, sie waren weder

Schrift-

Schriftgelehrte noch Pharisäer, und von ihren Zeitgenossen für weise geachtete Männer, sondern Menschen, die mit einem gesunden Menschenverstand vorzüglich ein für alles Gute warmes Herz verbanden. Daher finden wir, daß Jesus betet: Math. 11. V. 25. Ich danke dir Vater, daß du dieses den Weisen und Verständigen verborgen, und den Einfältigen geoffenbahrt hast. Deswegen sagt auch Paulus 1 Corinth 1, 17. Jesus sandte mich, seine wohlthätige Lehre zu verkündigen nicht mit Worten der Weißheit V. 20. Was gelten uns die Weisen, was die Schriftgelehrten? Was die Untersuchungen, mit welchen sich das gegenwärtige Zeitalter beschäftiget V. 27. Gott hat Leute, die nach dem Urtheil der Welt für einfältig gehalten wurden, erwählt, die Weisen zu beschämen; er hat unbedeutende Menschen erwählt, die Mächtigen zu demüthigen V 28. er hat niedrige und verachtete erwählt und solche, die nichts waren, um die, welche etwas zu bedeuten glaubten, in ihrer Blöße darzustellen ꝛc.

Paulus vernichtete nicht alle menschliche Weisheit und Gelehrsamkeit, er sagt nur, daß er beym Vortrag des Christenthums der Philosophie entbehren könne. Besonders war ihm das entbehrlich, was man zu seinen Zeiten Philosophie nannte. Man sehe Berger über das Verhältniß des Christenthums zur menschlichen Weisheit in d. m. E. Th. III. S. 115 ff.

Von dieser Seite und in Beziehung auf die damalige Zeit ist auch der Ausspruch zu erklären: 1 Corinth 3 V. 18—21. Wer unter euch sich weise dünkt, der werde ein Thor vor den Augen der Welt, um weise zu werden ꝛc.

Paulus freut sich daher, daß er sich der sophistischen und rednerischen Künste, die damals für Weisheit galten, nicht bedient habe; denn einfach und erhaben sey die Lehre des Christenthums. 2 Corinth. 1. B. 12.

10) Aber ob Jesus und seine Apostel gleich behaupten, daß sich die Religion nur auf einen vernünftigen Glauben gründen müsse, so läugnen sie doch keinesweges, daß auch die Betrachtung der Natur den Menschen in diesem Glauben stärken und befestigen könne.

Daß Jesus oft seine Zuhörer auf die Betrachtung der Natur geleitet hat, ist bekannt. Aber auch seine Apostel thaten es bey ihrem Unterricht. Apostelgesch. 17. B. 27.

Röm. 1. B. 19—32. Nur muß man nicht glauben, als wenn Paulus hier durch den Ausdruck: καθορατα behaupten wolle, daß die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes kein Glauben sondern ein Wissen sey. Er dachte beym Gebrauch dieses Worts gewiß nicht an die philosophische Kunstsprache, sondern er brauchte es von der Erkenntniß und Ueberzeugung überhaupt. Dieß sieht man daraus, weil er sagt: das Unsichtbare wird ersehen d. h. unsre Uebeezeugung von Gott wird bestätigt durch sinnliche Wahrnehmung. Hiermit stimmt Kant vollkommen überein. Rel. innerh. d. Gränzen d. bl. Ver. S. 289. Afl. 1. Die Betrachtung der tiefen Weißheit der göttlichen Schöpfung in den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im Großen ꝛc.

Critik der reinen Vernunft S. 651—653. Der physiotheologische Beweiß verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden ꝛc.

Ver-

Vergleicht man nun dieses alles mit dem, was vorher nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie über die Vereinigung der reinen Sittlichkeit mit der Religion gesagt worden ist, so wird man die vollkommenste Harmonie zwischen ihr und dem Christenthum auch von dieser Seite finden.

In practischer Rücksicht verdienen folgende Predigten und Abhandlungen nachgelesen zu werden:

Reinhards Predigten, Sulzbach 1796. S. 129. daß wir uns zu Endzwecken erheben müssen, die auch nach dem Tode noch fortdauern.

Desselben Predigt-Auszüge, Sulzbach 1798. Von dem Einfluß des Glaubens an ewige Fortdauer auf unsre irdische Wirksamkeit.

Desselben Predigten, Sulzbach 1798. 2te Auflage. S. 310. Ueber unsre Verbindung mit einer unsichtbaren Ordnung der Dinge.

Desselben Predigten, Sulzbach 1798. Von der Stärke des wahren Glaubens an Gott.

Predigten über die christliche Pflichtenlehre, v. Funk, Olshausen und Venturini, B. 1. S. 76. Wie vereinigt der Christ seine Verpflichtung zur Tugend, mit seinem Triebe nach Wohlseyn. S. 101. Von dem wohlthätigen Einfluß der Religion auf unsre Sittlichkeit.

Heidenreichs philosophisches Taschenbuch, Jahrgang 1798. Abth. 2. S. 3. über das höchste Gut der Christen, nach Matth. 6. V. 33.

Schmid's Predigten, Jena 1797. S. 114. ein Leben für die Menschheit, Tugend und Religion.

Materialien für alle Theile der Amtsführung eines Predigers, Leipzig 1797. B. II. Heft. 1. S. 78. Welcher Beweise für das Daseyn Gottes hat sich der Prediger im

Volksunterricht zu bedienen. v. Snell. Heft 2. S. 140 über die zweckmäsige Methode des Daseyns Gottes, im Volksunterricht zu beweisen, Heft 4. S. 421. Ueber die populäre Behandlung der Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit der Seele, v. Snell.

Auch ist in Rücksicht des religiösen Volksunterrichts beherzigungswerth, was Jacob in der Vorrede zu der Schrift: allgemeine Religion S XVIII. bis XX. sagt: „Alle Theorie gehört nur für denkende Köpfe. Denn sie beruht auf allgemeinen Sätzen und abstracten Begriffen, deren Zusammenhang zu fassen, allemal eine gewisse Uebung der Denkkraft erfordert. Der Unterricht in der Religion muß daher nicht mit der Theorie derselben angefangen werden, am allerwenigsten mit der unsrigen. Denn von ihr hat man sich nicht Religionsüberzeugung, sondern nur Erklärung und Rechtfertigung des vorausgesetzten Religionsglaubens zu versprechen. Die übrigen Theorien, welche Beweise für die Religion verheisen, können doch wenigstens einen Schein von Ueberzeugung bewirken, und so zur Introduction der Religion etwas beytragen, ob sie gleich in der Folge bey genauerer Besichtigung als unächte Mittel verworfen werden möchten. Unsre Theorie taugt zum ersten Elementarunterricht gar nichts, weil zu dieser Zeit der Mensch weder das Bedürfniß noch die Geschicklichkeit hat, Erklärungen innerer Phänomene zu verstehen. Der erste Unterricht in der Religion wird am besten und zweckmäsigsten so betrieben, daß man zuerst dem Kinde eine tiefe Achtung gegen Pflicht und Recht beyzubringen sucht, worzu die Anlagen in jedes Menschen Herzen liegen, und welches durch Vorhaltung moralischer Beyspiele und durch Vorgehung mit eignen guten Exempel

unfehl-

unfehlbar gelingt; daß man, wenn die Kinder in diese Gemüthsstimmung versetzt sind, das Daseyn eines moralischen Weltregieres, ohne allen Beweis voraussetzt, und stets so gegen sie redet, als ob dieses über alle Zweifel gewiß wäre; daß man sie auf die schöne und wohlthätige Natur aufmerksam macht, ihnen die zweckmäsige und vortrefliche Einrichtung derselben, so weit sie es fassen können, zeigt und indem man sie als Spuren der göttlichen Macht, Weisheit und Güte darstellt, zugleich die letztern Begriffe deutlich macht und entwickelt, wobey man sich stets nur allein an die moralischen Beziehungen halten muß, ohne irgend etwas Speculatives einzumengen. Da die positive Religion aus der Geschichte der Vorwelt ein Beyspiel aufstellt, wie die göttliche Vorsehung für das Wohl des ganzen Menschengeschlechts auf eine moralische Weise gesorgt hat; so ist dieses für solche, welche an die Wahrheit und Richtigkeit dieser Geschichte glauben, ein kräftiges Mittel zu ihrem Zweck zu gelangen.

Wenn nun auf diese Art der Verstand der Menschen sich weiter entwickelt, wenn er sich nach speculativen Beweisen sehnt, wenn er Schwierigkeiten und Einwendungen gegen die Religion findet, die er gern lösen möchte; dann und nicht eher ist es Zeit, mit unsrer Theorie hervorzutreten, und seinen Glauben, den wir in ihm geweckt, belebt und gestärkt haben, vor den Augen der Vernunft dadurch zu rechtfertigen.

Man sehe auch ebendaselbst über die Beweise vom Daseyn Gottes S. 143. Wie wird der Glaube an Gott am besten befördert und ge-

sichert: wo vorzüglich folgende Regeln gegeben werden:

1) Die Moralität muß frühzeitig geweckt und practisch geübt werden.

2) Die moralischen Begriffe müssen aufgeklärt werden. Denn dadurch allein ist es möglich, sich eine würdige, und deutliche Vorstellung von der Gottheit zu machen. Ob ein Weltgebäude von der Art, wie uns die aller ausgebreitetste Erfahrung desselben kennen lehrt, nothwendiger Weise einen allmächtigen, allweisen, vernünftigen, heiligen Urheber bedürfe, ist eine Frage, die kein Newton aus seiner Erfahrung beantworten kann ꝛc. Ob aber die Welt anders der Moralität untergeordnet, und alles um ihrent willen eingerichtet seyn könne, als unter der Voraussetzung einer allmächtigen, allweisen und gütigsten Intelligenz, ist eine Frage, die für jeden Bauer beantwortlich ist. Ueberhaupt ist kein Begriff von Gott für die Religion brauchbar, als der Begriff eines höchsten moralischen Wesens; und es ist gewiß keines der geringsten Verdienste der christlichen Religion, daß sie diesen moralischen Begriff der Gottheit so populär und allgemein gemacht hat.

3) Muß noch dahin gesehen werden, daß der Religionsunterricht von allem befreyt sey, was dem Begriffe eines allervollkommensten moralischen Wesens widerspricht, und daß er von dem Aberglauben, so viel als möglich, gereinigt werde.

Aehnliche Ideen und Regeln findet man in Heidenreichs philosophischen Taschenbuch, Jahrg.

Jahrg. 1799. S. 49. u. ff. und S. 181. welches sind die vorzüglichsten Mittel, wodurch ein Mensch lebendiger Religionsüberzeugungen und gläubiger Hoffnung auf die Zukunft fähig wird.

Endlich verdienen vorzüglich von allen angehenden Predigern und Schullehrern studirt zu werden:

Die philosophischen Briefe über das Princip und die ersten Grundsätze der sittlich-religiösen Erziehung, Leipzig 1794. bey S. L. Crusius.

Sehr populär findet man die Religionslehre, nach kritischen Grundsätzen, vorgetragen in Schwarz moralischen Wissenschaften B. II. Leipzig 1797.

Siebenter Abschnitt.

Verhältniß der Sittenlehre Jesu zur moralischen Freyheit des Menschen.

I.

Nothwendigkeit und Beschaffenheit dieser Freyheit.

Die vier practischen Absoluta setzen, wie schon Th. 1. S. 310 bemerkt worden ist, ein absolut unbedingtes Vermögen zu handeln oder Freyheit voraus.

Ist eine absolut nothwendige allgemeingültige practische Regel, die wir als das sittliche Grundgesetz der Vernunft befolgen; ist ein allgemein gültiges nothwendiges Ziel, das wir bey unsern Bestrebungen zu erreichen suchen; ist eine allgemein gültige nothwendige Triebfeder, durch die wir unsern Willen zur Befolgung jenes Gesetzes, und zur Erreichung dieses Ziels bestimmen; ist eine moralische Ordnung, in der wir der Realisirung unsers Endzwecks gewiß unsre Würde behaupten sollen, so müssen wir alles dieß auch können. Wir müssen ein Vermögen haben, diese Forderungen zu erfüllen. Dieses Vermögen darf aber keinem Zwange unterworfen seyn. Sonst müßten wir.

Aber

Aber unsre Vernunft sagt, was geschehen soll, nicht was geschehen muß. Eben dadurch unterscheiden sich ihre Gesetze von den Gesetzen der Natur. Diese drücken das aus, was gar nicht anders geschehen kann. Die Dinge müssen ihnen folgen; in Ansehung ihrer findet kein Sollen statt. Sind wir uns nun also solcher Gesetze bewußt, die uns nicht wie die Naturgesetze zwingen, sondern verbinden, so muß es uns möglich seyn, ihnen gemäß und entgegen zu handeln d. i. wir müssen frey seyn. Wir können uns keine Verbindlichkeit eines Sittengesetzes denken, ohne Freyheit. Aber woher wissen wir, daß wir wirklich Freyheit besitzen?

Aus der Critik der reinen Vernunft wird hier als bekannt vorausgesetzt, daß wir uns nicht theoretisch davon überzeugen können. Man sehe Critik der r. V. S. 473 ff. S. 560. fl. S. 826. ff.

Denn auf der einen Seite sieht sich zwar die Vernunft genöthigt, anzunehmen, daß die Causalität nach Gesetzen der Natur nicht die einzige sey, aus welcher die Erscheinungen in der Welt erklärt werden können, sondern daß es nach eine andere, nämlich eine unbedingte, eine absolute Spontaneität der Ursachen geben müsse, wenn man jene Erscheinungen insgesammt erklären wolle. Allein auf der andern Seite scheint sie doch auch gedrungen zu seyn, eine solche unbedingte Causalität zu läugnen. Denn nach der Forderung des Verstandes muß sie eine allgemeine und ausnahmlose ursachliche Verknüpfung der Weltzustände behaupten. Doch gelangt sie wenigstens zur Idee des Absolut unbedingten, in dem sie in der Form des hypothetischen Schliesens bis dahin fortschreitet; mithin führt sie bis zur Vorstellung einer transcenden-

talen

talen Freyheit: und rechtfertigt also die logische Möglichkeit d. i. Denkbarkeit derselben. Diese transcendentale Idee der Freyheit macht zwar noch nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Nahmens aus, denn nach diesem ist Freyheit das Vermögen eines vernünftig sinnlichen Wesens, sich selbst entweder zur Ausübung des Vernunftgesetzes oder zur Nichtausübung desselben zu bestimmen, ohne durch irgend etwas ausser sich bestimmt werden zu können; allein sie ist doch ein wesentlicher Bestandtheil derselben, worauf sich alle gegen die psychologische Freyheit gemachte Einwürfe beziehen. Denn es erhellet doch nun so viel, daß der Begriff einer absoluten Spontaneität frey von Widerspruch sey. Freylich würde sich aber dieser Begriff auf endliche Wesen, wie nur Menschen sind, nicht anwenden lassen, wenn ein endliches Wesen nur als Erscheinung nicht auch als Ding an sich gedacht werden könnte. Allein der Begriff eines Phänomens oder einer Erscheinung führt nothwendig auf etwas, das der Erscheinung zum Grunde liegt, auf ein absolutes Ding, auf ein Ding an sich, welches, weil es von uns nicht angeschaut werden kann, Noumenon oder das Intelligible im Gegensatz des Sensibeln genannt wird. Alle Dinge also, welche unsern Sinnen gegeben werden, können als Phänomene und Noumene betrachtet werden. Nun können zwar die Noumene nicht durch positive, anschauliche Prädikate bestimmt, aber es muß doch so viel zugegeben werden daß sie nicht unter dem Gesetze der sinnlichen Natur stehen können, sondern, daß sie andern, von Naturgesetzen nicht abhängigen, Gesetzen — Gesetzen der Freyheit folgen. Dieß gilt daher auch von dem Menschen. Indessen würden

den wir doch nicht berechtigt seyn, etwas positives über die Freyheit des Menschen als Noumenon zu bestimmen, wenn wir an ihm, wie an den übrigen Erscheinungen, lauter solche Prädicate bemerkten, die sich nach Naturgesetzen erklären ließen. Der Begriff der Freyheit würde daher blos metaphysisch bleiben. Allein so ist es nicht. Bey dem Menschen entdecken wir wirklich, wie bereits gezeigt worden ist, eine Art von Gesetzen, welche von allen Naturgesetzen abweichen. Sie gebieten, wie uns unser Bewußtseyn lehrt, unbedingt. Freylich können wir es nicht begreifen, wie wir uns dessen bewußt werden. Aber gewiß ist es uns doch und gewisser als alles, daß sittliche Gebote an uns ergehen, die kein Müssen sondern ein Sollen ausdrücken. Wir sind also genöthigt, uns nicht blos als Erscheinungen sondern auch als Mitglieder einer intelligibeln Welt zu betrachten; wir sind genöthigt, uns beyzulegen, ein Vermögen der Wahl für und wider das Gesetz zu handeln. Und dieses setzt voraus ein Vermögen, zwischen contradictorisch entgegengesetzten Gegenständen zu wählen, und uns zur Realisirung derselben mit vollkommener gleicher Möglichkeit selbst zu bestimmen. Ein solches Vermögen ist nichts anders als ein freyer Wille. Denn die Freyheit ist in dem Begriff des Willens wesentlich enthalten. Der Zuruf der Pflicht ist es also, welcher uns von der Wirklichkeit unsers freyen Willens überzeugt. Unbegreiflich ist es uns zwar, wie sich dieser unser freyer Wille nach jenem Zuruf richten und bestimmen könne: aber darum ist es doch nicht widersinnig. Denn alle Gründe gegen die Gedenkbarkeit der Freyhrit sind unzureichend. Die Unmöglichkeit einer Vereinigung der Freyheit und der physischen

Noth-

Nothwendigkeit in einem und ebendemselben Subject verschwindet, wenn wir dasselbe nicht blos als Erscheinung sondern auch als Ding an sich, als Noumenon denken. So gewiß wir also des moralischen Gesetzes uns bewußt sind, so gewiß müssen wir uns auch von der Freyheit des Willens überzeugt halten. Hieraus folgt also:

1) Wir erkennen unsre Willens-Freyheit nicht aus der theoretischen Vernunft sondern aus der practischen. Jene führt uns zwar bis zur Denkbarkeit der Freyheit im allgemeinen, lehrt uns auch, wie es möglich ist, den Begriff der Freyheit auf ein endliches Wesen, das Erscheinung ist, anzuwenden, aber sie läßt diesen Begriff gänzlich unbestimmt. Die practische Vernunft aber realisirt denselben und gibt ihm eine positive Bestimmung. Kant sagt, das moralische Gesetz ist ratio cognoscendi der Freyheit, unerachtet die Freyheit zugleich als ratio essendi des moralischen Gesetzes angesehen werden muß. 2) Das Bewußtseyn der Freyheit entsteht daher auch in dem Menschen erst dann, wenn das Bewußtseyn der reinen practischen Vernunft in ihm entwickelt worden und er fähig ist, sich ihr Gesetz vorzustellen. Kant sagt: Wäre nicht das moralische Gesetz in unsrer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas als Freyheit ist (ob sie gleich sich nicht widerspricht) anzunehmen. Wäre aber keine Freyheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen seyn.

Fichte erklärt sich über die Freyheit so: Sittenlehre S. 168. Der Mensch ist frey in der for-

formalen Bedeutung des Worts, in so fern er mit Bewußtseyn handelt. Es könnte demnach jemand dem Naturtriebe ohne Ausnahme folgen, und er wäre, wenn er nur mit Bewußtseyn, und nicht mechanisch handelte, dennoch frey (formaliter); denn nicht der Naturtrieb, sondern sein Bewußtseyn des Naturtriebes wäre der letzte Grund seines Handelns. Aber auf diesem Standpunkt ist er nur für eine Intelligenz ausser ihm, nicht aber für sich selbst frey. Für sich selbst ist er noch lediglich Thier, indem er ohne Bewußtseyn dieser Freyheit handelt. Die Bedingung, sich dieser Freyheit bewußt zu werden, ist Unbestimmtheit. Unbestimmtheit ist nicht möglich, wenn der Mensch lediglich dem Naturtriebe folgt. Nun liegt aber in allen vernünftigen Wesen, also auch in dem Menschen ein Trieb, sich ohne alle Beziehung auf den Naturtrieb und ihm zuwider zu bestimmen, das Materielle der Handlung gar nicht aus dem Naturtrieb, sondern aus sich selbst herauszunehmen. Indem sich nun der Mensch so findet und über diesen Zustand reflectirt, so daß die Einbildungskraft zwischen entgegengesetzten Bestimmungen mitten inne schwebt, so hebt die Wahrnehmung seiner Freyheit an. Wenn er sich nun bestimmt, indem er sich selbst thätig aus dem Zustand des Schwankens los reißt, und einen bestimmten Zweck sich setzt, — besonders wenn dieser Zweck gegen alle seine Neigungen läuft, und dennoch um der Pflicht willen von ihm gewählt wird — so wird er sich allerdings dieser Freyheit durch die That bewußt. Diese Art der Freyheit kann man zum Unterschied von der vorherbeschriebenen, die **materiale Freyheit** nennen.

3) Die practische Vernunft ist daher nicht für den freyen Willen selbst zu halten, sondern dieser ist das Vermögen, den Forderungen jener gemäß, oder zuwider zu wählen. Man sehe Bergks Reflexionen über Kants metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Gera und Leipzig 1798.

§. 21. Ist die practische Vernunft und Freyheit des Willens einerley? Nein: die practische Vernunft giebt Gesetze, die Freyheit des Willens führt sie aus. Jene stellt Gebote auf, welche diese befolgen oder übertreten kann.

Fichte sagt: S. 204. d. Sittenl. Sieht man auf das Vermögen des Uebergehens von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit mit Bewußtseyn überhaupt, so hat man den Begriff des Willens als eines Vermögens zu wollen. Der Wille ist schlechthin frey, und ein unfreyer Wille ist ein Unding. Er ist stets ein Vermögen zu wählen. Es ist kein Wille ohne Willkühr. Willkührlich nämlich nennt man den Willen, wenn man auf das so eben angegebene Merkmal sieht, daß er nothwendig unter mehrern gleich möglichen Handlungen eine Auswahl trift.

Kant macht in seinen metaphysischen Anfangsg. der Rechtslehre eine Distinction zwischen Wille und Willkühr, die der Recensent in der Jen. L. Z. Jahrg. 1799. N. 233. für unnöthig erklärt, weil beyde nach dem Sprachgebrauch für Synonymen zu nehmen seyn.

4) Ein freyer Wille in diesem Sinne ist deswegen nicht Gesetzlosigkeit. Denn eine Kraft, sagt

sagt Heidenreich, die nicht nach Gesetzen der mechanischen Gezwungenheit wirkt, ist darum noch nicht gesetzlos. Der Charakter der Freyheit besteht darinnen, sich selbst bey jeder Handlung Gesetz zu seyn, schlechterdings unfähig durch fremde Gesetze bestimmt zu werden. Nämlich Gesetz für ein practisches Vermögen ist die in seinem Wesen ursprünglich bestimmte Weise seiner Handlungen. Gesetz für ein practisches Vermögen, das im Context der Natur erscheint, ist: Reihen von Ursachen und Wirkungen fortzusetzen, die es nicht angefangen hat. Gesetz für ein freyes Vermögen ist: den vollständigen Grund des Anfangs eines Zustandes in sich allein zu enthalten, und durch sich allein wirksam zu machen.

5) So sind also nicht blos die sittlich guten Handlungen frey, sondern auch die sittlichbösen. Wären jene Producte der reinen Vernunft, diese Producte der Sinnlichkeit so wären sie nicht frey, und demnach auch nicht moralisch Sie sind dieß nur als Producte des freyen Willens.

6) Aber ein vernünftiges Wesen kennt keine andern Gesetze, nach welchen die Freyheit handeln soll, als die der practischen Vernunft, oder die moralischen. Denn nach der Vernunft kann der Zweck der Freyheit kein andrer seyn, als die ganze Natur der vernünftigen Form, d. i dem moralischen Gesetze zu unterwerfen. Die Moralgesetze werden daher auch Gesetze der Freyheit, und moralische Begriffe, Freyheitsbegriffe genannt. —

7) Ein moralisches Wesen darf also nur das Sittengesetz zum klaren Bewußtseyn erheben, so

wird dieses sich ihm als ein absolut gebietendes Gesetz darstellen; und es ist nicht zu erwarten, daß es bey dem deutlichen Bewußtseyn seiner Pflicht im Augenblick des Handelns mit guten Bewußtseyn sich entschliesen werde, seine Pflicht nicht zu thun. Denn das würde eine teuflische Gesinnung verrathen. Der Anschein des Fatalismus, der daher entsteht, verschwindet sogleich, wenn man darauf merkt, daß es ja von unsrer Freyheit abhänge, ob jenes Bewußtseyn fortdaure oder sich verdunkle.

8) Alles, was die Erhebung des Menschen zu diesem Bewußtseyn verhindert und aufhält, oder was Ursache ist, daß es wieder verschwindet, beschränkt seine Moralität, doch nicht ohne seine Schuld, weil im freyen Willen die Kraft liegen muß, diese Hindernisse zu besiegen. Mehr davon wird im 2ten Hauptstück im 3ten Abschnitt gesagt werden.

9) Vernunftmäsig frey handelt daher nur der, der sich blos durch das Gesetz der reinen Vernunft zum Handeln bestimmen läßt, wenn auch sein Wille von Sinnlichkeit, Neigungen und Affecten afficirt wird. Wer sich hingegen von den letztern blos leiten läßt, der unterwirft sich als vernünftiges Wesen fremden Gesetzen, begiebt sich also in eine moralische Knechtschaft. Jener verdient Achtung, dieser Verachtung. Jener kann mit seiner Handlungsweise zufrieden seyn; dieser muß sie über lang oder kurz bereuen, und sich vor sich selbst so wohl als vor andern vernünftigen Wesen schämen.

10) Eine vernünftige Sittenlehre kann daher auch nur solche Gesetze vorschreiben, welche von

der

der Vernunft selbst gegeben werden (Avtonomie) und eine unbedingte Nothwendigkeit, und allgemeine Verbindlichkeit in sich fassen (kategorische und apodictische Gesetze) folglich

11) alle diejenigen, welche eine hypothetische Absicht zum Grunde legen, und aus Neigung abgeleitet werden (Regeln der Klugheit), oder auf blose Auctorität Gottes sich gründen, (positive Gesetze) deren Nothwendigkeit also nur auf äussern Zwang und sclavischer Furcht ruhet, als eine fremde Gesetzgebung (Heteronomie) von den ihrigen ausschliesen, oder sie als pragmatische und statutarische Gesetze den moralischen unterordnen.

12) Nur solche Bewegungsgründe gebrauchen, welche reines Interesse am Gesetz rege machen, und keine fremden Antriebe zur Befolgung desselben hervorbringen. Letztere können nur zur Erregung der Aufmerksamkeit dienen. Endlich

13) eine vernünftige Ascetik oder Methodik d. i. ein System der allgemeinen und reinen Tugendmittel kann nur solche Mittel angeben, wodurch alle sinnliche Antriebe als Hindernisse der reinen Tugend nach und nach entfernt werden.

Dieß alles scheint sehr einleuchtend und dem gesunden Menschenverstand angemessen zu seyn. Demohngeachtet sind von jeher die Meinungen der Philosophen über die menschliche Freyheit sehr verschieden gewesen. Man sehe: Grotii philosophorum sententiae de fato et de eo, quod in nostra est potestate; Creuzers skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Rücksicht auf

die neusten Theorien derselben, Giessen 1795. Werdermanns Versuch einer Geschichte der Meynungen über die Schicksale und menschliche Freyheit und Reinhards System der christlichen Moral B. 1. S. 296. ff. nach der 3ten Auflage. Sehr oft hat man die Freyheit ganz geläugnet, aber niemals ist etwas gegen dieselbe ausgerichtet worden. Woher dieß komme, zeigt Jacob in der Abhandlung: Etwas über die Freyheit. Man sehe dessen vermischte philosophische Abhandlungen, Halle 1797 S. 159. Nähmlich

1) über welche Dinge die Spekulation überall keine Stimme hat, darüber kann sie auch nichts entscheiden. Nun kann die Philosophie die Freyheit nicht erklären, denn die Möglichkeit der Freyheit kann eben so wenig dargethan werden, als die Möglichkeit der Naturnothwendigkeit. Denn beydes ist in den Dingen an sich gegründet, die keine möglichen Erklärungsgründe für Menschen sind. Das Factum aber, daß wir in dem Sittengesetz ein Bewußtseyn von Selbstthätigkeit und Freyheit haben, kann die Speculation ebenfalls nicht antasten. Sie kann auch nicht das Gegentheil durch Vorzeigung einer Thatsache beweisen, und es ist daher geradezu unmöglich, das Bewußtseyn der Freyheit durch Spekulation wankend zu machen.

2) Aber woher kömmt doch die empörende Stimme der speculativen Vernunft gegen die Freyheit? Blos aus ihrer Bemühung sie zu erklären. Wenn man das auf theoretischem Wege sucht, was blos auf practischen zu finden ist, so geräth man leicht in die Einbildung, als sey es gar nicht zu fin-

finden. Die speculative Vernunft kennt nur Gesetze, nach denen Erscheinungen möglich werden, a priori; alles, was nicht ein Gegenstand in der Sinnenwelt ist, bleibt für sie, so lange sie an die Bedingung der Sinne gebunden ist, ein undurchdringliches Geheimniß. Die Möglichkeit der Freyheit zu ergrübeln ist unmöglich. Die speculative Vernunft muß sich dabey begnügen, daß sie ihre logische Möglichkeit einsieht: ihre Realität wird blos practisch erkannt.

3) Woher kommt es nun aber, daß die Vernunft sogar gern dergleichen Grübeleien nachgeht? Weil sie ihre eignen Kräfte noch nicht erforscht hat. Vor der Kritik ihrer selbst will sie alle Objecte unter das Gesetz der Ursachen und Wirkungen zwingen (denn an diesem Gesetz hängt ihre ganze Kunst) und bedenkt nicht, daß sie für dieses ihr Gesetz nur allein eine Bedeutung in der Sinnenwelt ausfindig machenn kann, und daß es allen Sinn verliehrt, wenn sie sich aus derselben hinaus wagt.

Ausführlicher wird man die Lehre von der Freyheit (nach Kantischen Grundsätzen) erörtert finden in

Kants Critik der practischen Vernunft S. 167. ff.

Desselben Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 97. ff. und S. 113. ff. Religionslehre St. 1. und S. 218.

Desselben Prolegomene S. 150 ff. Critik der Urtheilskraft. Einl. S. C. 1. Naturrecht — Vorrede.

Schmids Versuch der Moralphilosophie. Dritte Aufl. S. 410—534.

Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie 2ter Band B. 8. 9. 10.

Heidenreichs Propädevtik der Moralphilosophie Th. II. S. 62. ff.

Forberg über die Gründe und Gesetze freyer Handlungen. Jena 1795. vergl. Bardilis Schrift: Ursprung des Begriffs von der Willensfreyheit. Sturtg. 1796.

Michaelis über die Freyheit des Menschlichen Willens, Leipzig 1794.

Die vorzüglichsten Schriften, welche die übrigen Systeme über die menschliche Freyheit betreffen, findet man angeführt in Reinhards System der chr. Moral. S. 296 — 301.

Creuzer hat in seinen scept. Betrach. über die Freyheit des Willens eine Tabelle möglicher Theorien über den Willen und die Freyheit des Willens entworfen, welche Heidenreich in seine Abhandl, die in der Propedeutik befindlich ist, eingerückt und mit Anmerkungen begleitet hat. Nach S. 162. des 1798. Jg. des philosophischen Taschenbuchs betrachtet Heidenreich die Freyheit als das lebendigste und wahre Seyn des Menschen und findet seine vorige Theorie unbefriedigend.

2.

Anwendung auf die christliche Sittenlehre.

Auch in Rücksicht des Begriffs der moralischen Freyheit gilt das, was im vorigen Abschnitt über die Vereinigung der reinen Sittlichkeit mit der Religion erinnert worden ist. Eine philosophische Entwickelung und Bestimmung dieses Begriffs finden wir nicht in den Urkunden des Christenthums,

und

und können sie nicht finden, weil dieselbe keineswe-
ges der Fassungskraft des gemeinen Menschenver-
standes angemessen seyn würde. Aber

1) sind doch die Sittengesetze des Christen-
thums, wie bisher gezeigt worden ist, die nämlichen,
welche die practische Vernunft vorschreibt. Auch
sie sind Moralgesetze, die zwar unbedingten Ge-
horsam fordern, aber doch kein Müssen sondern
ein Sollen ausdrücken. Man sehe Th. I. S. 62.
und 74. 75. S. 500 ff. Sind sie dieß, so setzen
auch sie moralische Freyheit voraus.

2) Mit dieser Voraussetzung trugen auch
Jesus und seine Apostel ihre Sittenlehre vor, sie
dachten sich immer den Menschen als ein Wesen,
in dessen Gewalt es allein stehe, ob er sittlichen
Geboten gehorchen, oder das Gegentheil thun
wolle. Matth. 23. V. 37 sagt Jesus zu den
Juden ποσακις ηθελησα επι συναγαγειν τα
τεκνα σου — — — και ουκ ηθελησατε. Wie oft
habe ich euch durch Ermahnungen und Warnungen
auf das liebreichste zu einer Euch so nothwendigen
Sinnesänderung zu bewegen gesucht, um euch dem
drohenden Verderben zu entreisen, aber ihr habt
nicht gewollt. So ermahnen und bitten auch die
Apostel, diejenigen Entschliesungen zu fassen und
auszuführen, welche von dem göttlichen Gesetz ge-
fordert werden. Aber wenn ich jemanden zu etwas
ermahne, und um etwas bitte, so setzet das doch wohl
voraus, daß es auf ihn ankomme, ob er meinen
Bitten und Ermahnungen Gehör geben wolle. So
z. B. Paulus Röm. 12. V. 1. ich ermahne euch
um der Barmherzigkeit Gottes willen, euch selbst
mit allen euern Kräften Gott zum Opfer zu weihen.

C. 15. V. 30. C. 16. V. 17. 1 Corinth. 1, 10. C. 16. V. 15. 1 Thessal. 4 V. 10. C. 5. V. 14. 1 Petr. 2, 11. Hebr. 13. V. 22. 2 Corinth. 10. V. 1. Daraus scheint zu erhellen, daß sie dem Menschen eine Freyheit der Willkühr, ein Vermögen der Wahl für und wider das Gesetz zu handeln beylegen, daß sie ihm nicht nur eine negative sondern auch positive Freyheit zuschreiben.

3) Sie sagen aber auch nicht undeutlich, daß das Bewußtseyn der Freyheit erst durch die Erkenntniß des Sittengesetzes also durch die Entwicklung der practischen Vernunft bey dem Menschen entstehen.

Joh. 8. V. 32. Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und dieß Erkenntniß wird euch frey machen. Daß Jesus hier nicht die politische sondern die moralische Freyheit meint, das sagt er selbst im 34 Vers. Und eben daraus erhellet auch, daß er unter dem Worte Wahrheit vorzüglich seine practischen Vorschriften, seine Sittenlehre versteht. Daher merkt auch Berger zu dieser Stelle an: „Die Wahrheit, die Jesus meint, läßt den Menschen seine innere Kraft erkennen, durch welche er vermögend ist, seiner Vernunft die Herrschaft über alle Antriebe zu verschaffen. Sie läßt ihm sein wahres Wohl aus dem richtigen Gesichtspunkte betrachten, und beweißt ihm, daß es nicht in Befriedigung seiner Neigungen bestehe.“ Kurz, die Erkenntniß des Sittengesetzes weckt in dem Menschen das Bewußtseyn seiner wahren Freyheit.

Röm. 8. V. 2. Das Gesetz des Geistes hat mich frey gemacht — seitdem ich die Lehre Jesu er-

erkannt habe, bin ich mir bewußt, fühle ich, daß ich nicht dem Zwange der Sinnlichkeit unterworfen bin.

4) Aber eben damit sagen sie zugleich, daß der vernünftige Mensch kein andres Gesetz für seinen freyen Willen für absolut gebietend erkennt, als das Gesetz der Vernunft selbst, das Sittengesetz. Eben deswegen nennen sie die moralischen Vorschriften der christlichen Lehre vollkommene Gesetze der Freyheit νομον τελειον της ελευθεριας. Jacob. 1, 25. Jac. 2. V. 12.

5) Nach den Grundsätzen des Christenthums handelt also nur der vernunftmäsig frey, der die Vorschriften Jesu als moralische Gesetze befolgt und zwar aus reiner Achtung für dieselbe, mit Ausschliessung aller fremden Antriebe der Sinnlichkeit. Wer sich hingegen blos von seiner Sinnlichkeit beherrschen läßt, wer blos nach ihren Forderungen sich richtet, unterwirft sich fremden Gesetzen, handelt nicht als ein vernünftiger freyer Mensch.

Joh. 8. V. 31—47. Der Sinn dieser Stelle ist kein andrer, als: wer nach den moralischen Vorschriften meiner Religion lebt, besitzt wahre Freyheit, wie der Sohn einer Familie; wer ihnen nicht folgt, vielmehr blos durch Sinnlichkeit sich leiten läßt, ist ein Knecht, wie ein Sclave seines Herrn. Man sehe Schmid Geist der Sittenlehre Jesu u. s. Apostel. S. 83. u. 84.

Röm. 6. V. 16—20. Wisset ihr nicht, daß ihr Knechte seyd dessen, in dessen Dienst ihr euch freywillig begebt, es sey der Sünde zu eurem Ver-

derben, oder der Tugend zu eurem Heil? Ehemals wart ihr wohl Sclaven der Sünde; nun aber, da euch, wofür Gott gepriesen sey, eine bessere Erkenntniß mitgetheilt ward, nun müßt ihr Euch dieser Lebensregel von ganzem Herzen unterwerfen. Frey vom Dienste der Sünden, seyd ihr nun in den Dienst der Tugend getreten ꝛc. 2 Corinth. 3, 17. Wo man denkt wie der Herr, da ist wahre Freyheit des Geistes.

1 Petr. 2. V. 16. Freylich seyd ihr freye Menschen. Aber ihr dürft nicht unter dem Deckel der Freyheit Verbrechen begehen; denn ihr bleibt immer im Dienste Gottes.

6) Die Lehrer des Christenthums sind daher überzeugt, daß der Mensch, wenn er sich zum deutlichen Bewußtseyn seiner Pflicht erhoben habe, nicht mit diesem Bewußtseyn im Augenblick des Handelns sich entschließen werde, derselben entgegen zu handeln.

1 Joh. 3. V. 6. Wer in ihm bleibet, wer sich immer der reinen Lehre und des musterhaften Beyspiels Jesu lebhaft bewußt ist, der sündigt nicht V. 9. Jedes Gotteskind ist der Sünde unfähig; wer das Urbild des Heiligen lebhaft vor Augen hat, der thut nichts Böses.

Jacob. 1. V. 25. Wer tief hineinschaut in das vollkommene Gesetz der Freyheit, und dabey verweilet, der ist nicht ein vergeßlicher Hörer, sondern Befolger.

Also der Mangel dieses deutlichen Bewußtseyns macht den Menschen der Sünde fähig.

Röm. 7. V. 14. 15. Wenn ich aber sinnlich, wenn ich ein Sclave meiner Lüste bin? Dann weiß ich nicht, was ich thue. Denn ich thue alsdenn nicht, was ich gern wollte; ich thue, was ich verabscheue. Aber dann bin ich es doch selbst eigentlich nicht, der das Böse thut, sondern das sinnliche Princip thut es, das seinen Sitz in mir hat. Wie Paulus das versteht, darüber wird in dem Abschnitt vom radicalen Bösen mehr gesagt werden.

7) Weil aber dieses deutliche Bewußtseyn der Pflicht von der Freyheit abhängig ist, so werden auch die sittlich bösen Handlungen für frey erklärt. Dieß sieht man daraus, weil das Christenthum dieselben dem Menschen zurechnet, und ihn deswegen für strafwürdig hält und weil es ausdrücklich sagt: daß sich der Mensch um ihrentwillen selbst verdammen müße. So etwas läßt sich nicht behaupten, wenn die bösen Handlungen nicht für Producte der Freyheit gehalten werden dürfen. Denn sobald ich jemanden etwas zurechne, so setze ich allezeit voraus, daß er im Stande gewesen ist, anders zu handeln, und das Gegentheil von dem zu thun, was er gethan hat. Stellen, in welchen das Christenthum dem Menschen wirklich die bösen Handlungen zurechnet, dürfen wohl nicht erst angeführt werden, weil dieselben sehr zahlreich sind.

8) Jesus und seine Apostel arbeiteten daher immer darauf hin, die Menschen zum deutlichen Bewußtseyn ihrer Pflichten zu erheben Sie machten sie

a) auf ihre innere Gesetzgebung aufmerksam, z. B. Röm. 2. V. 14. Vorzüglich schön und philo-

philosophisch richtig, sagt Berger bey Erklärung dieser Stelle, ist das, was Paulus vom Sittengesetze sagt. Er nennt es ein Gesetz der Natur, ein Gesetz, das sich der Mensch selbst giebt, das ihm ins Herz geschrieben ist. Durch diese Lehre unterschied sich Paulus sehr von dem großen Haufen der Juden, welche glaubten: es gebe kein andres Gesetz, welches für die Menschen Verbindlichkeit habe, als das Mosaische, und eben deswegen meinten, zu nichts verpflichtet zu seyn, was Moses nicht ausdrücklich in seinem Gesetze vorgeschrieben habe.

b) Aus dieser gesetzgebenden Vernunft entwickelten sie eine deutliche und reine Sittenlehre, und suchten alles zu entfernen, was der Reinheit moralischer Vorschriften entgegen war, der Freyheit des Geistes Schranken setzte, und von einer fremden Gesetzgebung hergeleitet wurde, verjährte Vorurtheile, falsche Erklärungen, und unnütze willkührliche Vorschriften der jüdischen Lehrer, als leere Ceremonien und alle schwärmerische und heuchlerische Frömmigkeit.

Dieß thut vorzüglich Jesus Matth. 5. 6. 7. Matth. 15. V. 1 — 9. Marc. 7. V. 1—13. Matth. 23. V. 1 — 39. Er behauptet, daß alle blos menschlichen Vorschriften, wie schädliche Pflanzen, völlig ausgerottet werden müßten. Matth. 17. V. 13. und Paulus in mehrern Stellen. Röm. 14, 17—23. 1 Cor. 8. V. 8. 9. C. 10, 28. 29. In eben dieser Absicht suchten sie ihre Schüler aus dem Judenthum nach und nach von dem Glauben an die fortdauernde Verbindlichkeit des positiven Mosaischen Gesetzes abzuziehen und schärften ihnen

bey

bey jeder Gelegenheit den höhern Werth einer reinen, auf moralische Gesetze gegründeten Tugend ein.

Schon Jesus gab gleich anfangs so deutlich, als es seine damaligen Umstände erlaubten, zu verstehen, daß an die Stelle der Beobachtung des positiven Gesetzes reine Sittlichkeit treten müsse. Wenn er sich daher auch auf das Mosaische Gesetzbuch bezieht, so führt er daraus immer nur lauter allgemeine, überall und ewig geltende Gebote der Sittenlehre an, stellt sie nach ihrem wahren Umfang und ihrer ganzen Heiligkeit dar, und dringt auf ihre Erfüllung mit strengem Ernst, positive Vorschriften berührt er entweder gar nicht, oder sagt es deutlich, daß sie nur durch die sittlichen Gesinnungen dessen, der sie beobachtet, einen Werth erhalten könnten und so benimmt er ihnen ihre blos statutarische Form. Matth. 5. V. 7—24. C. 6. V. 16—18. Jemehr er Ansehen und Einfluß erhielt, desto deutlicher erklärt er sich hierüber. Matth. 8. V. 5—12. Matth. 21. V. 43. Matth. 22. V. 1—14. Er ermahnt nie dazu, daß man Opfer bringen sollte, aber den Mißbrauch, welcher zum Nachtheil der wahren Sittlichkeit damit getrieben wurde, tadelte er aufs schärfste Matth. 5. V. 5. 6. Marc. 7. V. 11. 12. Er zeigte mehr als einmal, daß auch die Vorschrift von Sabbath, den allgemeinen Gesetzen der Sittlichkeit müsse untergeordnet werden. Matth. 12. V. 1—15. Marc. 2. V. 23—28. C. 3. V. 1—6. Luc. 6. V. 1—11. Joh. 5. V. 9—19. C. 7. V. 20—23. Ja er giebt nicht undeutlich zu verstehen: er für seine Person fühle sich an jene Vorschrift gar nicht gebunden. Joh. 5. V. 17. Er verspricht ausdrücklich: er wolle dem armen gedrückten Volke die ganze Last des

Mosai-

Mosaischen Gesetzes abnehmen, und ihm das sanfte Joch einer reinen geistigen Religion dafür auflegen. Matth. 11. V. 28. 29. Dieß gab Jesus noch deutlicher zu erkennen da, wo er ganz freymüthig reden konnte, z. B. im Gespräch mit der Samariterin Joh. 4. V. 20—24. Er erklärt daher den Umsturz des Jüdischen Staats, den er erwartete, für vortheilhaft für das, was er bewirken wollte, nämlich für die Beförderung reiner Sittlichkeit. Matth. 24. V. 30. 31. Luc. 21. V. 27. 28. Alles dieß hat ausführlich und vortreflich bewiesen Reinhard in dem Versuch über den Plan Jesu S. 19 ff. der 4ten Auflage und Schmid im 1ten Theil dieser Moral S. 50 ff. und in der Schrift über christl. Rel. 1 Abschnitt. S. 19 ff., wo zugleich die Einwürfe widerlegt werden, die Riem dagegen gemacht hat, in der Schr. Christus und die Vernunft S. 6.

Noch deutlicher bestreiten die Apostel die Meinung, als ob man als Anhänger der Lehre Jesu an das Mosaische Gesetz gebunden sey, und dringen immer nur auf einen reinen moralischen Wandel.

Vorzüglich beweißt es Paulus recht absichtlich Galat. 3 u. 4., daß das Mosaische Gesetz darum, weil es auf Auctorität gegründet sey, keine Verbindlichkeit mehr für die Menschen habe. Er zeigt dieß C. 3. V. 10—12. unter andern daraus, weil dieses Gesetz durch Zwang und Schrecken die Tugend zu bewirken suche, welche sich doch ganz allein auf freye Entschliesungen gründen müsse. In den Zeiten der Kindheit des Menschengeschlechts, sagt er B. 4. V. 1—6., mußten die Menschen freylich wenigstens zu einem knechtischen Gehorsam

gegen

gegen Gott angehalten werden. Als aber die Zeit der Mündigkeit gekommen war, theilte Gott durch seinen Sohn den Geist einer freyen liberalen Gesinnung mit, so daß sie nun nicht mehr aus Zwang, sondern aus kindlicher Ehrfurcht und Liebe seinen Willen erfüllen sollen. Eben so drückt er Cap. 5. V. 6. den Geist und das innere Wesen der Lehre Jesu aus: in der christlichen Religion gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit, sondern allein der Glaube, der sich durch die Liebe wirksam zeigt.

Solche Grundsätze äussert, ob gleich nicht ganz so freymüthig, auch Petrus, (1 Petr. 1, 15.) indem er sagt: jetzt seyes Zeit, die Ideen der äussern Reinigkeit in innere moralische Reinheit und Heiligkeit des Lebens zu verwandeln.

Jacobus streitet mit vielen Eifer gegen das Vorurtheil einer blos äussern Religion und zeigt die Nothwendigkeit einer aus freyer Ueberzeugung fließenden Ausübung, tugendhafter Handlungen.

d) In ihrer Sittenlehre leiten auch Jesus und seine Apostel, wie bereits gezeigt worden ist, die Bewegungsgründe zur Tugend größtentheils blos aus dem innern Werth derselben her. Besonders berufen sie sich sehr oft auf die Würde, die ihnen ihre Freyheit, deren sie als Menschen und Christen theilhaftig seyn, ertheile.

Joh. 8. V. 34—36. Röm. 6. V. 12—20. Jac. 1, 25. C. 2, 12. Oft haben sie freylich ohne Zweifel zunächst die Befreyung von der Verbindlichkeit der Mosaischen Gesetze im Sinne, als Röm. 7.

V. 1. fol. Gal. 4. und 5. Allein auch diese ist von der eigentlichen moralischen Freyheit nicht wesentlich verschieden. Man sehe Schmid über den Geist der Sittenlehre Jesu und f. Ap. S. 90. ff. Denn die moralische Freyheit ist Unabhängigkeit von äussern bestimmenden Ursachen der Entschliessungen und Handlungen. Die Mosaische Verfassung verlangte Unterwerfung unter eine positive also äussere Gesetzgebung. Also die Befreyung davon führte zur moralischen Freyheit.

Nicht selten suchen die Lehrer des Christenthums ihre Zuhörer auch dadurch zur reinen Sittlichkeit zu erheben, daß sie sie ihr bisheriges sündhaftes Leben in seiner verächtlichen Gestalt erblicken lassen, und in ihnen Abscheu vor sich selbst erregen. Dieß thut vorzüglich Paulus Röm. 1 und 2. und an mehrern Orten. Endlich zeigten sie ihnen durch ihre eigne Handlungsweise Muster, die sie emporheben, und ihnen ein Bild geben konnten, wie der Mensch seyn sollte, das ihnen Achtung und mit ihr die Lust einflösen mußten, dieser Achtung sich selbst auch würdig zu machen. Zugleich bewiesen sie ihnen durch dieses ihr Beyspiel, daß es nicht unmöglich sey, als moralisch freyer Mensch zu handeln; ja sie rufen ihnen aus eigner Erfahrung zu: Gottes Gebote zu thun, ist nicht schwer. 1 Joh. 5 3. Dadurch entfernten sie eine sehr schädliche Einbildung, die bey vielen Menschen die einzige Ursache ihrer moralischen Erstarrung ist, nämlich den Wahn, als ob es unmöglich sey, seine Leidenschaften zu besiegen, und frey von äusserm Zwang zu handeln. Man sehe Fichtes Sittenlehre S. 258.

e) Auf diese moralische Erhebung waren auch alle die Mittel berechnet, die sie ihnen zur Beförderung ihrer Tugend bekannt machten. Von diesen wird im 2ten Hauptstück im 5ten Abschnitt gehandelt werden.

Nimmt man dieß alles zusammen, so findet man, daß die Lehre des Christenthums von der Freyheit mit den kritischen Vorstellungen von derselben vollkommen übereinstimme. Indessen sind noch zwey Schwierigkeiten übrig, welche einer kurzen Auflösung bedürfen.

a) Scheinen die Lehrer des Christenthums wirklich in einigen Stellen die Freyheit des menschlichen Willens zu läugnen, indem sie behaupten, daß Gott den menschlichen Willen leite; daß Er in dem Menschen das Wollen und das Vollbringen wirke nach seinem Wohlgefallen: z. B. Philip. 2. V. 3. 4. und 13.

Diese Bedenklichkeit wird im zweyten Hauptstück vollkommen gelößt werden, wo von der sittlich guten und sittlich bösen Beschaffenheit der Menschen ausführlich gehandelt werden wird. Für jetzt ist es hinreichend zu bemerken, daß sie nicht von einer unmittelbaren, sondern von einer mittelbaren Leitung des Willens und der Handlungen des Menschen reden. Dieß sieht man daraus, weil Paulus in der angeführten Stelle, gleich vorher sagt: Strebet mit allem Ernst und Eifer, der verheißnen Seeligkeit theilhaftig zu werden. Gott setzte den Menschen in die Lage, in welcher er einen freyen Willen äußern kann, indem er ihn mit einer Sinnenwelt in Verbindung setzte, die mannichfaltiger Bestimmungen zum Guten und Bösen fähig ist.

Er legte in dieses Verhältnis der Menschen mancherley Antriebe zum Guten — Wird dieser Satz insbesondere auf die Christen angewendet, so erhält er eine noch nähere Bestimmung. Durch Gottes Leitung wurden sie das, was sie sind, sie erhielten durch seine Veranstaltung die geistige Bildung durch die Lehre Jesu, welche ihrem Willen eine Lenkung zum Guten gab. Man sehe Berger moral. Einl. ins N. T. Th. 3. S. 342. ff. und Schmid über die christl. Religion S. 318. Gott wirkt das Wollen und Vollbringen in Euch — erklärt Berger mit Recht: durch Gottes Veranstaltung erhieltet ihr vermittelst des Christenthums Anleitung, das Gute zu wollen, und er giebt euch auch die Gelegenheit, es in Ausübung zu bringen.

b) Scheint die Freyheit moralischer Wesen und also auch der Menschen mit der göttlichen Vorherbestimmung aller Dinge in der Welt, welche ebenfalls das Christenthum lehrt, in Widerspruch zu stehen. Allein auch dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Freylich lehrt die Religion Jesu, daß alle Veränderungen und Begebenheiten in der Welt nach dem Willen und den Gesetzen Gottes unabänderlich fortgehen, Röm. 11. V. 36. Er schuf alles, er erhält alles, er regiert alles. 1 C. 12. V. 6. Gott wirkt alles. Eph. 1. V. 11. nach seinem freyen alles bestimmenden Rathschluß M. 10. V. 29. 30. es fällt kein Sperling auf die Erde ohne Gottes Willen Apostel. 17. V. 26. Gott bestimmte das Zeitalter des Lebens der Menschen, und die Gegend ihres Aufenthalts ꝛc. Aber eben weil alle Ereignisse in der Welt von Gott dem Heiligen bestimmt und regiert werden, so behalten sie immer ihr bestimmtes Verhältniß zu dem

dem freyen Willen. Ist dieser gut, so stimmen sie mit ihm überein, und hieraus entspringt die moralische Glückseeligkeit des Subjects: ist er böse, so entsteht eine Disharmonie zwischen ihm und den Begebenheiten in einer sittlichen Welt, und so entspringt die moralische Unglückseeligkeit des unsittlichen Wesens, ohne daß der Lauf der Dinge sich nur im mindesten ändert. Daher sagt auch Paulus Röm. 8. V. 28. wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen Röm. 2, 6. Gott wird geben einem jeglichen nach seinen Werken. Frey von Widerspruch wird man sich dieses Verhältniß denken können, wenn man bemerkt, daß alle Veränderung blos in dem freyen Wesen selbst vorgeht. Die göttliche Ordnung bleibt dieselbe, und die Freyheit, die Selbstbestimmung der menschlichen Handlungen, welche frey von Naturursachen ist, bleibt auch unversehrt. Nur muß man nicht vergessen, daß sie sich blos auf die Bestimmung seiner eignen Gesinnungen erstreckt. Die Thaten, wodurch sich diese Gesinnungen äussern, gehören mit zu dem Plan der Gottheit, Jacob. 4. V. 13—15. Freylich ist es unmöglich zu erkennen, wie eine solche Vereinigung der Freyheit mit der Natur in den Gegenständen selbst möglich sey; aber so ist uns alles, was über die Sinnenwelt hinaus reicht, unbegreiflich. Genug, daß wir Gründe haben, eine solche Vereinigung zu glauben *). Man

*) Diejenigen Stellen, in welchen dem Menschen ein gänzliches Unvermögen zu allem Guten, oder wohl gar eine angebohrne Boßheit zugeschrieben zu werden scheint,

sehe Heidenreich über die Vereinigung des Determinismus mit der Freyheit, Erlangen 1793.

In practischer Rücksicht über diesen Gegenstand vergleiche man:

Reinhards Predigten. Sulzbach 1796. S. 262. wie viel darauf ankomme, die Vorstellung unsers freyen Willens sich beständig gegenwärtig zu erhalten?

Funk, Olshausen und Venturini's Predigten B. 1. S. 52. Die Würde des Menschen gründet sich auf die Freyheit seines Willens.

Gräffens vollständiges Lehrbuch der Allgemeinen Katechetik B. 3. S. 462. Regeln in Ansehung der Freyheit des Willens.

scheint, werden unten in der moralischen Anthropologie erklärt werden, wo auch über die natürliche Eingeschränktheit unsers freyen Willens das Nöthige erinnert werden wird.

Achter

Achter Abschnitt.

Vom moralischen Reiche Gottes.

Es ist schon im 6ten Abschnitt bemerkt worden, daß es im sittlichen Bewußtseyn eines moralischen Wesens unmittelbar liege, ausser sich noch andre moralische Wesen zu denken. Es kann keine deutliche Vorstellung des Moralgesetzes stattfinden, ohne daß es zugleich auf die ganze Gattung moralischer Wesen bezogen werde. Denn das Moralgesetz lautet: Handle so, daß du dir die Maxime deines Willens als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung denken könntest. Das sittliche Ich, sagt daher Heidenreich, involvirt das sittliche Du, und die Gemeinschaft aller sittlichen Ichs in ihrem System. Durch denselben Aufruf, den in meinem Innern die Vernunft an die Freyheit ergehen läßt, höre ich alle Mitglieder meiner Gattung aufgefordert. Auch Fichte kommt, obgleich auf seinem eignen Weg, zu diesem Resultat: es ist Bedingung des Selbstbewußtseyns der Ichheit, wenigstens ein wirkliches vernünftiges Wesen ausser sich anzunehmen; und durch das Wesen der Freyheit selbst bin ich genöthigt, bey meinen freyen Handlungen mehrere freye Wesen vorauszusetzen, deren Wirklichkeit ich eben so durch ihre Einwirkung auf mich erfahre. Zugleich muß ich aber auch voraussetzen,

daß alle freye Wesen denselben Zweck haben. Denn der moralische Endzweck jedes vernünftigen Wesens ist Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt; also Moralität aller vernünftigen Wesen. Man sehe Fichte's Sittenlehre S. 293 ff.

Sind wir aber genöthigt, nicht blos uns selbst, sondern auch alle moralische Wesen ausser uns als verpflichtet zur Befolgung des Sittengesetzes zu denken, so führt uns dieß natürlich zu der Idee einer Welt, in welcher alle vernünftige Wesen sich gemeinschaftlich der reinen Sittlichkeit weihen. Es kann uns aber gar nicht gleichgültig seyn, ob und in wie weit dieser Idee die wirkliche Welt, in der wir leben, entspreche, oder nicht. Denn erstlich müssen wir überhaupt wollen, daß der Endzweck der Vernunft erreicht werde, und dieser besteht eben darinnen, daß alle vernünftige Wesen sittlich handeln; er kann also nicht durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eignen moralischen Vollkommenheit erreicht werden. Zweytens ist selbst die Moralität jedes einzeln Individuums um so mehr in Gefahr, verdorben zu werden, je weniger alle übrigen Individuen um ihn her sittlichen Prinzipien folgen.

Wir müssen also wollen, daß ein Reich der Tugend, eine Vereinigung aller unter die Fahne der reinen Sittlichkeit, ein ethisches gemeines Wesen wirklich sey. Sollen wir uns einen ethischen Staat denken, so müssen wir — nach der Analogie des politischen gemeinen Wesens — alle Einzelne als einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen vorstellen, und alle Gebote, welche jene verbinden, müssen wir als Gebote eines gemeinschaft-

schaftlichen Gesetzgebers ansehen. Indessen können aber doch, wie in einer irrdischen Republik, die Individuen nicht selbst für gesetzgebend betrachtet werden. Denn in einem ethischen gemeinen Wesen müsse alle Gesetze ganz eigentlich auf die Beförderung der Moralität der Handlungen gestellt seyn, die etwas Innerliches ist, mithin unter öffentlichen menschlichen Gesetzen nicht stehen kann. Es muß also ein andrer angegeben werden, der für einen solchen Staat gesetzgebend werden kann. Gleichwohl können ethische Gesetze nicht als blos von dem Willen dieses Obern ursprünglich ausgehend (als Statute, die etwan, ohne daß sein Befehl vorhergegangen, nicht verbindend seyn würden) gedacht werden, weil sie alsdenn keine sittlichen Gesetze, und die ihnen gemäße Pflicht nicht freye Tugend, sondern zwangsmäsige Rechtspflicht seyn würde. Also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahre Pflichten zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen, welcher daher auch ein Herzenskündiger seyn muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen, und, wie es in jedem gemeinen Wesen seyn muß, jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen. Nun ist das aber der Begriff von Gott, als einem moralischen Weltbeherrscher, der auf die Handlung sieht, in so fern sie blos aus Pflicht oder aus Achtung fürs moralische Gesetz geschieht. Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk zu denken möglich, das unter göttlichen Geboten steht, d. i. als ein Volk Gottes nach Tugendgesetzen.

Einem solchen Volke Gottes kann man die Idee einer Rotte des bösen Princips entgegensetzen,

eine Vereinigung derer, die seines Theils sind, zur Ausbreitung des Bösen, welchem daran gelegen ist, jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu lassen; wiewohl auch das die Tugend anfechtende Princip gleichfalls in uns selbst liegt, und nur bildlich als äussere Macht vorgestellt wird.

Weil aber die Tugendpflichten die ganze Gattung endlich moralischer Wesen, also auch das ganze menschliche Geschlecht angehen, so muß der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens stets auf das Ideal eines Ganzen aller endlichen Vernunftwesen, und daher auch aller Menschen bezogen werden. Aber eine solche Vereinigung aller zu einem Ganzen ist ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann. Deswegen ist es jedoch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäftes unthätig zu seyn und die Vorsehung walten zu lassen, als ob ein jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen dürfe, das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts aber, seiner moralischen Bestimmung nach, einer höhern Weisheit überlassen könne. Vielmehr muß der Mensch so verfahren, als ob auf ihn alles ankomme, und unter dieser Bedingung nur darf er hoffen, daß die höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen.

Was ist also deswegen zu thun? Man nennt ein ethisches gemeines Wesen unter göttlicher moralischer Gesetzgebung eine Kirche, die eine unsichtbare heißt, in sofern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung, mithin eine bloße Idee ist, von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen

lichen unmittelbaren aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient. Die sichtbare ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammen stimmt. Jeder soll also Mitglied der Kirche seyn, jeder muß zur Ausbreitung und Vervollkommnung derselben das Seinige beytragen. Die wahre sichtbare Kirche ist diejenige, die das moralische Reich Gottes auf Erden darstellt, so viel es durch Menschen geschehen kann.

Die Erfordernisse, mithin die Kennzeichen derselben sind:

a) ihre Allgemeinheit folglich Einheit d. i. ob sie zwar in zufällige Meinungen getheilt seyn kann, so soll sie doch nach der wesentlichen Absicht — auf solche Grundsätze errichtet sey, die sie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen: sie kann also keine Sectenspaltungen zulassen.

b) ihre Lauterkeit d. i. eine solche Vereinigung darf unter keinen andern als moralischen Triebfedern statt finden; sie muß also vom Blödsinn des Aberglaubens und vom Wahnsinn der Schwärmerey gereinigt seyn.

c) ihre Freyheit. Frey muß sowohl das innere Verhältniß ihrer Glieder unter einander, als auch das äussere der Kirche zur politischen Macht seyn. Sie darf also weder Hierarchie noch Illuminatism seyn, eine Art Demokratie, durch

beson-

besondere Eingebungen, die nach jedes Kopfe von andrer ihrer verschieden seyn können.

d) Die Unveränderlichkeit ihrer Constitution, doch mit dem Vorbehalt, die zufälligen Anordnungen, die blos die Administration derselben betreffen, nach Zeit und Umständen abzuändern, worzu sie doch auch die sichern Grundsätze schon in sich selbst a priori enthalten muß.

Der reine Religionsglaube muß zwar einer solchen Vereinigung auf alle Fälle zum Grunde liegen. Demohngeachtet wird es nöthig und zweckmäsig seyn, dem reinen Religionsglauben einen statutarischen Kirchenglauben beyzugeben, damit er jenem als ein Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zu seiner Beförderung diene.

Denn es ist ein natürliches Bedürfniß aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas sinnlich Haltbares zu verlangen.

Indessen muß das, was blos als Hülfsmittel, als Einkleidung, als Darstellung des reinen Religionsglaubens anzusehen ist, allerdings veränderlich seyn, da die Menschen in Absicht auf den größern oder geringern Grad ihrer Kultur der Wahrheit bald unter dieser bald unter jener Form mehr empfänglich sind. Der reine Religionsglaube aber ist keiner Vervollkommnung fähig, denn er besteht aus reinen Vernunftwahrheiten, die unveränderlich sind, und zu allen Zeiten ihre vollkommne Gültigkeit behalten.

Man vergleiche Kants Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft., S. 126. ff. und die populäre Erläuterung dieser Schrift — Grillos aphoristische Darstellung innerhalb der Gränzen der b. V. S. 60. ff.

Einwendungen gegen den nach Kanten aufgestellten Begriff vom Reiche Gottes findet man in der Schrift: einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre, Kiel bey Bohn 1795. Der Verfasser sucht zu zeigen, daß die Idee eines ethisch bürgerlichen Staats etwas unmögliches sey, folglich die Realisirung derselben nie zur Pflicht gemacht werden könne. Aber die Gründe, mit denen Er diese und andre Behauptungen gegen Kants Religionslehre zu rechtfertigen sucht, sind genau geprüft, und hinlänglich widerlegt worden in den Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes 1795. S. 1009. ff. besonders S. 1020. 1021. und in Reinhards Plan Jesu S. 351. ff.

Berger entwickelt in seinen Aphorismen diesen Begriff S. 79. folglich ebenfalls nach dem Ideal der Vernunft, sagt aber S. 88.: der größte Theil der Menschen befindet sich noch auf der niedern Stufe der Religion, und ist daher nicht fähig Mitglied einer Gesellschaft zu seyn, welche aus lauter Bekennern der reinen Vernunftreligion besteht. Gleichwohl können sich auch die Anhänger einer sinnlichen oder Verstandes-Religion verbinden, gemeinschaftlich über religiöse Grundsätze zu halten und darauf eine Religionsgesellschaft zu erbauen. Diese aber werden hauptsächlich Belehrung in der Religion, wie die auf der Stufe der Vernunftreligion hingegen blos Belebung derselben durch

eine

eine kirchliche Gesellschaft suchen. Denn die erstern gründen ihre Religionsüberzeugung auf Erfahrungssätzen; jede Erfahrung aber kann erweitert werden, daher suchen sie Belehrung; die letztern aber gründen ihre Religion auf Sätze der Vernunft, welche keiner Erweiterung fähig sind, indem ihnen die Vernunft selbst schon die höchste Allgemeinheit gegeben hat.

Fichte deducirt den Begriff einer Kirche folgendermaßen: Der moralische Endzweck jedes vernünftigen Wesens ist Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt, also Moralität aller vernünftigen Wesen; jedes muß wollen, daß auch die übrigen ihrer Freyheit zur Beförderung des Vernunftzwecks sich bedienen. Dieß ist nicht möglich, wenn nicht die Ueberzeugung aller darinnen übereinstimmend ist, welchen Gebrauch der Freyheit dem Vernunftzweck, dem Sittengesetz angemessen und welcher ihm entgegen ist. Also müssen alle ihr Urtheil darinnen übereinstimmend zu machen suchen. Sie müssen deswegen in Gemeinschaft treten, ihre Ueberzeugung einander mitzutheilen. Diese Wechselwirkung aller mit allen zur Hervorbringung gemeinschaftlicher practischer Ueberzeugung ist nur möglich, in wie fern alle von gemeinschaftlichen Principien ausgehen, dergleichen es nothwendig giebt, an welche ihre fernere Ueberzeugung angeknüpft werden muß. — Eine solche Wechselwirkung, auf welche sich einzulassen jeder verbunden ist, heißt eine Kirche, ein ethisches Gemein-Wesen, und das, worüber alle einig sind, heißt ihr Symbol. Jeder soll also Mitglied der Kirche seyn. Das Wesentliche jedes möglichen Symbols ist der Satz: es giebt Ueberhaupt etwas übersinnliches, und über

alle

alle Natur Erhabnes. Wer dieß im Ernste nicht glaubt, kann nicht Mitglied einer Kirche seyn; er ist aller Moralität und aller Bildung zur Moralität völlig unfähig. Welches nun dieses Uebersinnliche, die wahre moralische Denkart sey, darüber eben will die Gemeine durch Wechselwirkung sich immer mehr bestimmen und vereinigen. Das Symbol muß daher auch, wenn die Kirchengemeinschaft nicht ganz ohne Frucht ist, stets verändert werden; denn das, worinnen alle übereinstimmen, wird doch bey fortgesetzter Wechselwirkung der Geister allmählich sich vermehren.

Begriff dieses moralischen Reichs Gottes nach christlichen Grundsätzen.

Daß Jesus wirklich ein solches Reich Gottes, worzu, wie eben jetzt gezeigt worden ist, in unsrer Vernunft selbst die Idee liegt, und deren Realisirung sie fordert, zu gründen und zu befördern Willens war, ist unläugbar. Ja Er und seine Apostel stellen dieß als die Hauptabsicht ihres Unterrichts vor.

Wenn es wahr ist, daß das Sittengesetz des Christenthums kein andres ist, als das Gesetz der reinen Vernunft, so können wir schon daraus den Schluß machen, daß auch jenes, wie dieses, auf die Vereinigung Aller zur Tugend und Sittlichkeit nothwendig gehen müsse. Aber wir dürfen dieß nicht erst schließen, da uns die eignen Aeusserungen Jesu und seiner Apostel unmittelbar davon überzeugen.

Jesus

Jesus trat gleich anfangs mit dem Ausspruch hervor: das Himmelreich, das Reich Gottes sey da. Dieß war gleichsam der erste Laut, der aus seinem Munde gieng, Matth. 4. V. 17. Marc. 1. V. 15. L. 4. V. 43.

Nun ist es zwar wahr, daß man damals mit diesem Ausdruck etwas ganz anders bezeichnete, als eine der Idee der practischen Vernunft entsprechende sittliche Vereinigung. So viel wir wissen, verbanden damit die Juden größtentheils die Erwartung eines großen Königs, der das ihnen, von ihren Siegern auferlegte, Joch der Unterwerfung abschütteln, ihre Feinde vernichten, sie zu Herren des Erdbodens erheben, und dadurch in einen Zustand sinnlichen Wohlseyns versetzen werde. Man sehe Corrodis kritische Geschichte des Chiliasmus, B. 1. vom 3ten Abschnitt an, S. 108. Heß über die Lehren, Thaten und Schicksale unsers Herrn, Abschnitt 5. S. 135. Tacitus Geschichte V, 13. Suetons Vespasian 4. Allein daraus ist nicht zu schließen, daß Jesus dieselben Vorstellungen mit jenem Ausdruck verknüpft habe. Vielmehr leuchtet aus seinem ganzen Benehmen und aus seinen oft widerholten Versicherungen deutlich hervor, daß er an den herrschenden Erwartungen seines Volks keinen Antheil nahm und keine weltliche Monarchie zu stiften im Sinne hatte. Man sehe Reinhards Plan Jesu: S. 57—62.

Das

*) Βασιλεια Θεου und των ουρανων sind synonym, indem שמים oft für Gott gesetzt wird. Man sehe Wetstein zu Matth. 21. V. 25.

Das Reich Gottes, von dem er sprach, konnte also nichts anders seyn, als eine Verbindung der Menschen zur Beförderung und Erfüllung ihres sittlichen Endzwecks. Und daß er auch wirklich nichts anders damit meinte, darüber erklärte er sich selbst sehr deutlich.

Luc. 17. V. 22. antwortet er auf die Frage, wenn das Reich Gottes kommen werde: das Reich Gottes ist im Innern des Menschen, es ist eine Herzensvereinigung. Und gleich darauf belehrt er seine Schüler, daß sie sich durch auffallende Weltbegebenheiten und Veränderungen, die er besonders dem Jüdischen Volke drohend vorausgte, nicht sollten irre machen, und zu dem Wahn verleiten lassen, als führe das Reich Gottes solche politische Veränderungen mit sich. Daher sagt er auch gleich anfangs

Matth. 4. V. 17. daß diejenigen, die an dem Reiche Gottes Antheil nehmen wollten, sich selbst erst bessern, sich selbst erst des erhabenen Gebots der Vernunft in seinem ganzen Umfang bewußt werden müßten, ehe sie sich berufen fühlen könnten, an der Ausbreitung reiner Sittlichkeit Theil zu nehmen.

Seine Apostel berief er zu Mitbeförderern dieses Reichs Gottes.

Marc. 1. V. 17. Luc. 5. V. 10. mit der Erklärung: von nun an sollten sie Menschen fahen, und das, was er ihnen deshalb auftrug, bewies aufs deutlichste, daß dieses Menschenfangen ein Einnehmen und Gewinnen andrer für moralische

Zwecke sey. Man vergleiche Joh. 14. V. 17. 26. C. 15. V. 26. C. 16. V. 13.

Joh. 3. V. 1 ff. sagt er sehr deutlich: es sey eine neue sittliche Schöpfung nöthig: eine Belebung der ganzen Menschheit zu einem bessern Daseyn, Richtung und Veredlung aller in ihr vorhandenen geistigen Kräfte, eine Erhebung des ganzen menschlichen Geschlechts zu Einer moralischen Würde. V. 8. erklärt der Herr Oberh. Reinhard: die sittlichen einer Belebung und Richtung fähigen Kräfte (wie πνευμα V. 6.) regen sich überall, in der heidnischen Welt so gut als unter den Juden, ihre Stimme, ihre Aeusserungen lassen sich an der menschlichen Natur unmöglich verkennen; aber es fehlt noch an einer bestimmten Richtung, sie wirken noch nicht mit der erforderlichen Regelmäsigkeit; diese vorhandenen noch ungeregelten Kräfte sind es, auf deren Umbildung durch die bessere Religion und den damit verbundnen höhern Beystand es jetzt abgesehen ist.

Matth. 6. V. 10. erklärt er: der Wunsch aller Wohlgesinnten müsse seyn: daß das Reich Gottes komme, daß sein Wille auf Erden geschehe.

Matth. 11. V. 9. erhebt er deswegen Johannes den Täufer über alle Propheten, weil er der einzige Mensch seines Zeitalters war, welcher es vermochte, die Ideen zu einem Plane zur Vervollkommnung der Menschheit, wie er ihn hatte, zu fassen, wenn er sich gleich nicht für fähig hielt, ihn auszuführen, sondern sich begnügte, ihn vorzubereiten. Dieß erhellet auch aus dem, was er hinzufügte:

fügte: aber der geringste im Reiche des Himmels ist größer, als er; der geringste meiner wahren Schüler, die mich gefaßt haben, und in meine Lehre eingeweiht worden sind, hat vollkommenere Einsichten in diesen Plan, als er hatte. Man sehe Berger moral. Einl. ins N. T. Th. 1. S. 195.

Lesen wir seine Gleichnißreden vom Reiche Gottes Matth. 13, 3 ff. Marc. 6. V. 2 ff. Luc. 8. V. 4. ff. so finden wir auch in ihnen nichts anders, als Schilderungen einer Anstalt, bey der alles auf die Besserung und Veredlung der Menschen abzweckte.

Joh. 18. V. 36. nennt er sein Reich vor Pilato ein Reich der Wahrheit, welches nicht von dieser Welt sey, und durch welches dem Ansehen und der Macht menschlicher Regenten nicht der mindeste Eintrag geschehen werde.

Aus diesen und mehrern Stellen, die in Reinhards Plan Jesu vortreflich entwickelt sind S. 59, sieht man deutlich, daß nach Jesu Grundsätzen moralische Einigkeit das Ziel sey, zu dem die Menschheit sich erheben müsse *). Diese morali-

 sche

*) Koppe hatte die Meynung, daß βασιλεια του Θεου, χριστου, ουρανων de insigni quadam futura regis triumphantis maiestate im N. T. zu verstehen sey. Aber wie wenig sich diese Erklärung durch alle Stellen hindurch führen lasse, hat Lange sehr richtig gezeigt in den Zusätzen zu Tellers Wörterbuch. 4 Th. S. 69. Eine der Koppischen ähnliche Erklärung findet man im Magazin für Religionsphilosophie B. 5. St. 3. Die Gründe für dieselben sind in den Rintelischen Annalen bey der Recens. dieses Stücks geprüft

sche Erhebung der Menschheit im Ganzen betrachtete er daher auch als das Werk Gottes selbst, er glaubte daß es sein Wille sey, daß die Menschen nach diesem Ziele streben sollten, und war überzeugt, daß die Errichtung einer Gesellschaft, die auf die Veredlung der ganzen Menschheit abzweckte, ein Auftrag sey, den er von seinem himmlischen Vater erhalten habe. Joh. 4. V. 34. C. 9. V. 4. C. 10. V. 18. C. 12. V. 49. 50 und vorzüglich C. 17. V. 4., bey welcher letztern Stelle die Betrachtung nachgelesen zu werden verdient, die Berger darüber angestellt hat, moral. Einl. S. 156—164.

Er stellte sichs oft vor, daß ihm zwar die Errichtung dieses Gottesreichs das Leben kosten werde, Joh. 10. V. 11—16.. Matth. 21. V. 33—44. C. 26. V. 28. Luc. 22. V. 20. daß er aber dann auch in dieser neuen Verfassung die vorzüglichste Person, das Oberhaupt und der König derselben seyn werde Matth. 20. V. 20—23. C. 21. V. 38—42. C. 24. V. 30. C. 25. V. 31. Joh. 10. V. 11—16. C. 17. V. 2. C. 18. V. 36—37.

Die Apostel Jesu faßten nicht gleich anfangs diese erhabne Idee ihres großen Lehrers; aber nach und nach gelangten auch sie zu dieser Einsicht In ihren

prüft und widerlegt worden. M. v. damit Eckermanns theologische Beyträge 2ter, B. 1tes Stück S. 120. Flatt de notione voc. βασιλειας των χρχνων. Tübingen 1794 und Ammons bibl. Theol. S. 328. ff.

ihren Briefen haben sie davon die deutlichsten Beweise gegeben.

Röm. 14. V. 17—19 lehrt Paulus ausdrücklich, daß der gesellschaftliche Zweck der Christen Eintracht und wechselseitige Veredlung sey, daß eben darinne das Reich Gottes bestehe.

1 Cor. 6. V. 9. 10. geht er von dem Grundsatz aus, den er schon C. 4. V. 20. behauptet hatte, das Reich Gottes sollte ein Reich der Tugend seyn d. i. die Mitglieder der von Jesu gestifteten Gesellschaft, welche die ganze Menschheit unter sich und mit Gott verbinden sollte, könnten nur unter der Bedingung ihre Würde behaupten, daß sie gemeinschaftlich der Tugend sich weihten; und daraus leitet er die Folge ab: daß das Laster von diesem Reiche ausschlöße. Darauf nennt er verschiedene Laster, die ihm gerade einfielen und bey den Corinthern vielleicht am häufigsten verübt wurden.

Eben so schließt Er auch Ephes. 5. V. 5. 27. alle lasterhafte von Reiche Grttes aus und sagt den Coloss. C. 1. V. 29. daß sie Gott in die Kirche Jesu aufgenommen habe, um sie zu heiligen unsträflichen und untadelhaften Menschen zu bilden. M. v. Cap. 2. V. 10. 11. 1 Petr. 2. V. 4—10. wahre Christen sollen Ein geistiges Haus, Ein heiliges Priesterthum, Ein eigenthümliches Volk Gottes ausmachen. Man vergl. Vers 3—7. 2 Petr. 1. V. 3—12.

Auch die Apostel betrachten also Gott als das unsichtbare Oberhaupt dieses Reiches, sie sehen die Beförderung und Ausbreitung desselben als sein

Werk an 1 Cor. 3. V. 16. 17. C. 4, 20. C. 6. V. 9. 10. Eph. 2. V. 19—22. Die Bekanntmachung der Lehre Jesu hielten sie für das vorzüglichste Mittel, dessen sich Gott zur Beförderung desselben bedient habe. Daher stellen sie Jesum als das sichtbare Oberhaupt desselben, als das Haupt der Gemeine, die sein Leib genennt wird, als den Eckstein des Tempels, als den König und Herrn vor. Eph. 2. V. 20. C. 4. V. 12—16. C. 5. V. 23—27. Col. 1. V. 13. 18. C. 2. V. 10.

Um diesen Begriff des Reiches Jesu noch mehr ins Licht zu setzen, und die Vortreflichkeit desselben einleuchtender zu machen, wird dieses Reich nicht selten von ihnen dem Reich der Finsterniß oder des Satans entgegengesetzt, und letzterm der Zweck beygelegt, die Verbreitung der Moralität zu hindern. Daher heißt: vom Reiche des Satans in Gottes Reich übergehen eben so viel als vom Juden- und Heidenthum zum Christenthum sich bekehren, Apostel. Gesch. 26. V. 18. Col. 1. V. 13. Epheſ. 2. V. 2. sagt Paulus: es sey ganz den Absichten des mächtigen Fürsten der Finsterniß gemäß, die Menschen durch die verderbten Sitten des Zeitalters zu Sünden und Lastern zu verleiten, und sie dadurch elend zu machen. Mit dieser Macht des Bösen, sagt er darauf Epheſ. 6. V. 12. müssen wir als Christen kämpfen; indem wir gerade den entgegengesetzten Plan, der auf die Beförderung der Tugend abzweckt, auszuführen verpflichtet sind.

Die Eigenschaften, die Jesus und seine Apostel dem Reiche Gottes, dessen Ausbreitung sie zur Pflicht machten, beylegten, sind auch ganz dieselben,

ben, welche den Forderungen der practischen Vernunft entsprechen. Nach dem Willen Jesu sollte es

1) nach und nach die ganze Menschheit umfassen. Man hat zwar sehr oft, behauptet, daß Jesus erst dann seinen Plan so weit ausgedehnt habe, als er bemerkt habe, bey seinem Volk werde er nicht durchdringen. Aber mit Recht widerspricht Herr D. Reinhard dieser Behauptung, indem es aus der evangel. Geschichre erhellet, daß Jesus schon im ersten Jahre seiner öffentlichen Wirksamkeit von einer Aufnahme der Heiden ins Himmelreich sprach, Matth. 8. V. 11. 12. daß er schon da der Samariterin sagte: der ganze Erdkreiß müsse nun zu einem Tempel Gottes geweiht und Gott im Geiste und in der Wahrheit angebetet werden Joh. 4. V. 21—24. Sein großer Entwurf war gewiß also gleich anfangs schon vollendet, ob er gleich immer deutlicher davon sprach, je näher er dem Ende seiner Laufbahn kam.

Man sehe Th. 1. dieser Moral S. 57. Schmid über die christ. Rel. S. 35 ff.

Auch die Apostel hatten diesen Plan immer vor Augen. Petrus trug zwar anfangs Bedenken, auch die Heyden daran Theil nehmen zu lassen. Aber eben seine Vision, die er darüber hatte, ist ein Beweis, daß die Idee einer allgemeinen Ausbreitung der Religion Jesu schon dunkel in seiner Seele lag, und daß diese nur erst nach und nach helle und lebendig wurde. Von den übrigen Aposteln wissen wir nicht, daß sie daran gezweifelt hätten. Vielmehr lehren sie sehr oft: daß die ganze Menschheit

zu einem heiligen Volke Gottes vereinigt werden müsse. Gal. 3. V. 28 — 29. Eph. 2, 11. ff. Coloss. 2. V. 10 ff. 1 Petr. 2. V. 10. 1 Timoth. 2. V. 4. Daher suchten sie auch immer Einheit und Harmonie unter allen Gliedern der christlichen Kirche zu befördern Eph 4. V. 4—6. V. 11—16. 1 Cor. 12. V 7. ff. Man lese Reinhards musterhafte Predigt: wie der Entschluß Jesu gemeint sey die Völker der Erde zur Uebereinstimmung in der Religion zu führen.

1) Jesus wollte nicht

a) eine völlige Gleichförmigkeit aller Vorstellungen und Meinungen von der Religion.

b) eine völlige Gleichförmigkeit der gottesdienstlichen Anstalten.

c) eine völlige Gleichförmigkeit des öffentlichen Bekenntnisses bewirken.

2) Sondern

a) Einigkeit in der Anbetung des einzigen wahren Gottes.

b) Einigkeit im Glauben an den, den er gesandt hat.

c) Einigkeit im Streben nach Heiligkeit und in brüderlicher Liebe.

d) Einigkeit in der Hoffnung eines ewigen Lebens bey Gott — wollte er hervorbringen.

Man

Man sehe dessen Predigten im J. 1796. gehalten, 2te Aufl. Sulzbach 1798. S. 124.

Dessen Plan Jesu S. 376. ff.

2) Daß die Grundsätze, auf welche Jesus und seine Apostel diese Vereinigung zu gründen suchten, lauter, rein, gleich frey von Aberglauben sowohl als von Schwärmerey waren, ist bisher schon bewiesen worden. Man sehe z. B. Th. 1. S. 61. f. S. 500. ff.

3 Freyheit sollte ebenfalls in diesem moralischen Reiche bey aller Strenge der Gesetze herrschen. Man sehe den vorigen 7ten Abschnitt. Auch in politischer Rücksicht sollten die Fesseln der Sclaverey der Menschheit abgenommen, und ihr wahre bürgerliche Freyheit dafür gegeben werden. Man sehe Reinhard Plan Jesu S. 121. und 122.. Endlich sollte dasselbe auch

4) ewig und unvergänglich seyn. Matth. 16. V. 18. 19. 2 Petr. 1. V. 11. Hebr. 12. V. 28. weil die Wahrheiten, worauf es sich gründet und die Gesetze, wodurch es beherrscht wird, ewig und unwandelbar sind.

Hieraus läßt sich die seit einiger Zeit zur Untersuchung gekommene Frage beantworten: ob das Christenthum perfectibel sey? ob die Lehren desselben antiquirt werden dürfen und müssen? Man s. Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Rel. Jena und Leipzig 1795. Diese Frage ist ausführlich beantwortet worden in der Schmidischen Schrift: über die christl. Relig. S. 354. ff. Der wesentliche Inhalt der christlichen Religion nämlich ist keiner Vervollkommnung fähig, muß immer seine Gültigkeit behalten. Das Aufferwesentliche aber, das blos zur Einkleidung

und Darstellung gebraucht wurde, und zum Theil noch gebrauchtwerden muß, ist allerdings perfectibel und muß nach und nach antiquirt werden.

Mit dem Begriff vom Reiche Gottes steht auch noch eine andere Frage in Verbindung, nämlich diese:

Sind wir berechtigt, eine größere Reife und Vervollkommnung, ein Fortschreiten unsers Geschlechts in moralischer Rücksicht zu erwarten?

Bejaht haben diese Frage, ausser Lessing und andern, Kant in dem Septemberstücke der Berlinischen Monatsschrift J. 1793. in der Abhandlung: über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis. Man dürfe, sagt er, annehmen, daß da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Kultur als dem Naturzwecke desselben sey, es auch im Fortschreiten zum Bessern in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseyns begriffen sey, und daß dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen werde. Die Wahrheit dieser Voraussetzung zu beweisen, sey nicht nöthig. Denn sie beruhe auf dem Gefühle der jedem Menschen angebohrnen Pflicht, so auf die Nachkommenschaft zu wirken, daß sie immer besser werde; wovon also auch die Möglichkeit angenommen werden müsse. Ausserdem könne man auch das menschliche Geschlecht gar nicht lieben. Diese Behauptung findet sich auch in Kants Schr. zum ewigen Frieden Königsberg 1795. Doch vergleiche man damit Religion innerhalb der Gr. der blos. V. S. 4.

Mit Kant stimmt auch Fichte überein. Man sehe seine Sittenlehre, S. 320.

Das

Das auf die Unendlichkeit gehende Sittengesetz gebietet schlechterdigs, die Menschen zu behandeln, als ob sie immerfort der Vervollkommnung fähig wären, und blieben; es verbietet schlechterdings, sie auf die entgegengesetze Weise zu behandeln. Diesem Gebote kann man nicht gehorchen, ohne an die Perfectibilität zu glauben. Sie ist sonach einer der ersten Glaubensartikel, an dem man gar nicht zweifeln kann, ohne seine sittliche Natur aufzugeben. Wenn sonach auch zu beweisen wäre, daß das Menschengeschlecht von Anbeginn bis auf diesen Tag gar nicht vorwärts, sondern immer zurückgekommen wäre; wenn sich aus den natürlichen Anlagen desselben das mechanische Gesetz ableiten ließe, zufolge dessen sie nothwendig zurückkommen müßten, (welches alles weit mehr ist, als je geleistet werden kann) so dürften und könnten wir den uns innerlich und unaustilglich eingepflanzten Glauben dennoch nicht aufgeben. Auch wäre da kein Widerspruch, denn dieser Glaube gründet sich gar nicht auf Naturanlagen, sondern auf die Freyheit.

Berger in seinen Aphorismen S. 111. sagt: die Frage: sind wir berechtigt eine größere Reife und Vollkommenheit unsers Geschlechts zu erwarten? ist im allgemeinen unbedingt mit Ja zu beantworten. Denn wir müssen voraussetzen, daß wir wirklich das Ziel der Vollkommenheit erreichen können, nach welchem uns unsre Vernunft zu streben gebietet, wenn wir es unternehmen wollen, darnach zu streben. Wird aber gefragt: ob derjenige Theil des menschlichen Geschlechts, welcher der Zeit nach, als nach uns folgend zu betrachten ist, vollkommner seyn werde, als der gegenwärtige oder

als

als die vorhergehenden? so sind wir durch die Resultate unsrer practischen Vernunft keinesweges berechtigt, einem Theil einen Vortheil vor dem andern einzuräumen, sondern wir müssen vielmehr alle Theile des menschlichen Geschlechts als gleich betrachten. Indessen scheint diese Gleichheit dadurch aufgehoben zu werden, daß die frühern Geschlechter durch die längere Dauer ihrer Existenz Gelegenheit erhalten, sich, wenn sie von diesem Schauplatz abgetreten sind, in eine höhere Verbindung der Dinge vollkommener auszubilden, und schon dann einen großen Grad von Vollkommenheit erreicht haben, wenn die folgenden erst anfangen daran zu arbeiten. Diese Gleichheit können wir uns, da wir hier den Zeitbedingungen gemäß urtheilen, dadurch hergestellt denken, daß die spätern Geschlechter bey ihrem Eintritt in die Welt sogleich Gelegenheit finden, sich geschwinder und zweckmäsiger auszubilden, und ihre Vorgänger einzuholen. Es läßt sich daher von dem Erzieher der Menschheit allerdings postuliren, daß er, so viel er darzu beytragen kann, das Verhältniß der Menschengeschlechter zu einander so einrichten werde, daß die vorhergehenden zur Vervollkommnung der folgenden jedesmal wirken und Veranlassungen in sich enthalten, wodurch sich die folgenden zu einer höhern Stufe der Vollkommenheit erheben können. Das folgende Geschlecht wird dadurch auch nicht willkührlich mit unverdienten Vortheilen beschenkt, weil es immer noch von seiner Freyheit abhängt, den vorgefundnen Keim zu nähren und die Früchte desselben einzuärndten.

Andre Philosophen hingegen haben das Fortschreiten unsrer Gattung ganz geläugnet. So z. B.

Mo-

Moses Mendelsohn in der Schrift: Jerusalem Abschn. 2 S. 44. ff. Daß das Ganze, die Menschheit hiennieden in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücke und sich vervollkommnen soll, dieß scheint mir der Zweck der Vorsehung nicht gewesen zu seyn S. 46. Wir sehen das Menschengeschlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen, und es that nie einige Schritte vorwärts. Der Mensch geht weiter, aber die Menschheit schwankt beständig zwischen festgesetzten Schranken.

C W. Snell glaubt, daß man diese Frage völlig unentschieden lassen könne. Man sehe dessen 3 Abh. phil. Inh. Abh. 11. über den Satz des Optimismus, wo er von S. 143. ff. den Kantischen Glaubensgrund prüft, und denselben unzureichend findet.

Es fragt sich, was nach christlichen Grundsätzen darauf geantwortet werden könne? Nach diesen scheint die Frage bejaht werden zu müssen. Man sehe Reinhards Predigten im Jahr 1797. geh. Sulzbach 1798. S. 42. ff. von dem frohen menschenfreundlichen Glauben, daß es immer besser auf Erden werden müsse. S. 59 heißt es: Jesus sagt es so deutlich als möglich, die Erlösung nicht eines einzeln Volks, nicht einzelner Menschen sondern der Welt sey seine Absicht; er sey gekommen zu suchen und seelig zu machen, was verlohren sey; für das Leben der Welt wolle er sich zum Lösegeld geben, und ein Reich Gottes, ein Reich des Lichts, der Tugend und der Wohlfarth errichten, das alle Völker der Erde ohne Unterschied umfassen werde. Versucht es, die erhabenen Gedanken zu fassen, mit denen er umgieng — — — und

es wird euch immer glaublicher werden, der glückliche Fortgang unsers Geschlechts sey etwas mögliches, es wird euch immer mehr einleuchten, es sey Gottes Rathschluß, und durch die wirksamste Mittel von ihm eingeleitet; ihr werdet immer mehr begreifen lernen, das Erscheinen Jesu auf Erden würde das unerklärlichste Räthsel seyn, wenn es nicht darauf angesehen wäre, dem ganzen menschlichen Geschlecht zu helfen; euer Glaube an ihn wird sich von selbst in die Ueberzeugung verwandeln: es müsse auf Erden immer besser werden.

Diesen Glauben werden wir noch mehr in uns beleben, wenn wir auch den erhabenen menschenfreundlichen Sinn Jesu annehmen, und wenn wir uns gewöhnen, wie Jesus, überall die Hand Gottes und seiner Regierung zu erblicken. Man vergl. die Predigt: Von der Sorgfalt Gottes für die Kirche Christi, in den Auszügen von 1797. Sulzbach 1798. Eben so haben auch andre würdige Christenthumslehrer diesen Glauben in ihren öffentlichen Vorträgen zu befördern gesucht. Man sehe:

C. C. E. Schmids Predigten 6te Pred. über das Evangl. am 25ten Sonnt. nach Trin. S. 144. Es soll, es kann, es wird besser werden unter den Menschen.

Löfflers Predigten zweyter Band. 18 Prd. S. 408. ob die vorigen Zeiten besser waren als die gegenwärtigen über Pred. Sal. 7. V. 11.

Geilings practische Materialien zu Kanzelvorträgen über die Sonn- und Festtags-Evangelien, aus Kants moralischen und religiösen Schriften gezogen und bearbeitet

Heft 2. S. 142—157. Wird es mit dem Menschengeschlechte besser?

2.
Beruf des Christen.

Das Bedürfniß einer Vereinigung zur Beförderung der Moralität und Religion fühlten die Menschen von jeher, sobald nur das moralische Gefühl einigermaßen bey ihnen zum Bewußtseyn kam. Und nach dem Zeugniß der Geschichte begünstigte die Vorsehung immer unter einzelnen Völkern solche moralisch-religiöse Verbindungen. Was unter den Persern durch Zoroaster, unter den Sinesen durch Konfutse, unter den Arabern durch Mahomed, unter den Griechen durch Lykurg, unter den Römern durch Numa u. s. w. gewirkt worden ist, gehört zu diesen besondern Veranstaltungen Gottes zur Veredlung einzelner Nationen. Man sehe Bergers Aphorismen S. 94. Besonders wurde Moses der Stifter einer Religionsverfassung, die in allen ihren Theilen darauf berechnet war, das Jüdische Volk zu gewöhnen, daß es sich als ein heiliges, ganz der Verehrung Gottes geweihtes, und von ihm selbst erlesenes Volk betrachtete, und seinen Geboten, zu welchen auch und zwar vorzüglich die moralischen Vorschriften gerechnet wurden, gemeinschaftlichen Gehorsam leistete. Jes. 48. V. 12. Röm. 9. V. 7. 11. 13. 15. 18. Allein Moses mußte seinen Plan auf die Israelitische Nation allein einschränken und seine Religionsverfassung ganz an Palästina binden. Man sehe Michaelis Mosaisches Recht 6 Theile 8. Auch vergleiche man denselben Verfasser in den commentationibus in societ. reg. scient. Goet. praelect. die 9te und 10te. Reinhards Plan Jesu S. 339.

wo

wo auch vom Zoroaster und Konfutse gezeigt wird, daß sie ihre Absichten als Religionsstifter nicht über die Gränzen ihres Vaterlands erweitert haben.

Das Christenthum war also die erste Religion, welche die Absicht hatte, ein allgemeines Reich Gottes auf Erden zu stiften. Schon Johannes der Täufer kündigte das Reich Jesu als ein moralisches Reich an Luc. 3. V. 1. ff. Matth. 3. V. 1 ff. Marc. 1. V. 1 ff. Luc. 3. V. 10—14. und Jesus bestätigte nebst seinen Aposteln diese Ankündigung, wie bisher gezeigt worden ist. Sie luden alle Menschen ein, sich zur Beförderung der Moralität und Religion zu vereinigen.

Diese Einladung. die Gott durch das Christenthum an die Menschen ergehen ließ, wird nun in den Schriften des N. T. sehr oft ein Ruf genennt.

Die Worte קרא und καλειν bedeuten sehr oft in der Bibel: zu etwas auffordern, invitare ad aliquid z. B. Esther 5, 12. 1 Sam. 9. V. 13. Matth 22, 3. Luc. 7, 39. 1 Cor. 10. V. 27. invitare ad coenam. Daher werden sie auch nicht selten von einer speciellen Aufforderung, Veranstaltung, und Leitung der Vorsehung gebraucht z. B. Jes. 51. V. 19. wo wahrscheinlich קְרָאתִיךְ statt קְרָאתַיִךְ zu lesen ist: ich habe gegen Dich jene schlimmen Paare aufgerufen, jene beyden traurigen Ereignisse veranstaltet, vergl. Jes. 46, 11. Hos. 11. V. 1. und Hebr. 11. V. 8. πιστει καλουμενος etc. Glaube wars, daß Abraham, der göttlichen Veranstaltung gehorsam, in das Land gieng, das ihm zum Eigenthum verheisen war. Da sich nun

nun die Juden als besondere Gegenstände der göttlichen Vorsehung betrachteten, so läßt Jesaias (C. 48. V. 12.) die Gottheit diesem Volke den Nahmen geben מְקֹרָא׳ Im N. T. aber wird καλειν κατ' εξοχην von derjenigen Anstalt gebraucht, die Gott durch Christum getroffen hat, um die ganze Menschheit zu einen moralischen Reiche, zur allgemeinen Beförderung der Moralität und Religion zu vereinigen. Daß dieß wirklich der Zweck des Christenthums ist, ist schon im vorhergehenden bewiesen worden. Matth. 22. V. 2. ff. Luc. 24. V. 16. ff. Röm. 8, 28. u. 30. C. 9. V. 12. u. V. 24. 1 Cor. 1, 9. C. 7. V. 15. u. V. 18. Gal. 1, 6. C. 5. V. 8. 13. Ephes. 4. V. 1. 4. Coloss. 3, 13. 1 Thess. 2, 12. C. 4. V. 7. C. 5. V. 24. 2 Thess. 2. V. 14. 1 Tim. 6. V. 12. 2 Tim. 1. V. 9. Hebr. 9. V. 15. 1 Petr. 1. V. 15. C. 2, 9. 21. C. 3. V. 9. C. 5. V. 10, 2 Petr. 1. V. 3. Die Idee einer Vereinigung aller Menschen zu diesem Zweck wird ausdrücklich als eine ganz neue Idee vorgestellt, und eine von Gott geoffenbarte genennt Col. 1, 25 — 29. C. 2. V. 2 — 5. Diejenigen, die zur Realisirung dieser Idee durch das Christenthum eingeladen worden, heißen von Gott gerufene κλητοι Matth. 20. V. 16. πολλοι εισι κλητοι, ολιγοι δε εκλεκτοι (Man v. Reinhards vortrefliche Predigt: Wie soll man die Worte des Evangelii fassen: viele sind berufen, aber wenig sind auserwählt. Man sehe Auszüge aus seinen 1796. geh. Pred. Sulzbach 1799 2te Auflage S. 478 ff.) Eben so Röm. 1. V. 6. u. 7. C. 8. V. 28. 1 Cor. 1. V. 24. κλητοις Ιουδαιοις τε και ελλησι Jud. V. 1. Offenb. J. 17. V. 14. κλητος αποστολος heißt ein durch Gottes Vorsehung auserkohrner Religionslehrer Röm. 1. V. 1. κλησις

die Sorgfalt der Vorsehung für die Aufnahme der Menschen in den Schooß der Kirche Jesu. 1 Cor. 1. V. 26. oder auch der Stand, in welchen Juden und Heiden durch Annehmung der Religion Jesu sind versetzt worden per metonymiam (so wie es im andern Stellen invitatio ad coenam und dann ipsa coena, ipsum conviuium, ad quod quis invitatur bed. Judith 12. V. 11). Weil aber dieser Stand Beförderung der Tugend zum Zweck hat, so wird er immer als ein ehrwürdiger Stand vorgestellt, und als Bewegungsgrund zu einen heiligen Leben gebraucht Ephes. 4, 1. ich ermahne euch eures Christenstandes würdig zu leben αξιως περιπατησαι της κλησεως, ης εκληθητε u. C. 2. V. 4—10. 2 Thess. 1. V. 1. ινη αξιωση υμας της κλησεως ο Θεος ημων 1 Petr. 2, 9. Aus eben diesen Ursachen werden die Christen κλητοι αγιοι genannt. 1 Corinth 1. V. 2 und 2 Timoth. 1. V. 19. wird gesagt, daß sie Gott gerufen habe κλησει αγια. Eine sittlichreligiöse Gesinnung und Handlungsweise verbürgt aber auch zugleich, wie oben gezeigt worden ist, den Menschen die Erlangung der wahren Glückseeligkeit. Daher wird letztre oft als eine Folge des Rufs zum Christenthum vorgestellt. Ephes. 1. V. 18. C. 4. 4 wo ελπις κλησεως die Hoffnung der Glückseeligkeit heißt, zu der wir durch unsre Christenwürde gelangen. Röm. 8. V. 28—30. Aus allen diesen erhellet, daß die Vorstellung vom Ruf mit der Idee eines moralischen Reichs genau verbunden ist.

In ebendenselben und andern Stellen wird die Idee eines moralischen Reiches Gottes und der Ruf zu demselben durchs Christenthum als ein reiner Bewegungsgrund zur Tugend gebraucht.

Man

Man vergl. Schmids Osterprogramm vom J. 1790. κλήσεως Christianorum notio denuo illust. Dessen Geist der Sittenlehre Jesu S. 355.

Ammons biblische Theologie S. 476. §. 22. von der Berufung.

Tittmanns prol. I. de vocabulis oeconomiae salutis p. 10 folg.

Döderleins institut. theologi christ. §. 333.

Eckermanns theologische Beyträge II, 1. B. 2. S. 60. ff.

In practischer Rücksicht verdient gelesen zu werden: Reinhards Predigt, das Bild der Würde, durch welche sich wahre Christen auszeichnen müssen. Man sehe die bereits angeführten Auszüge v. 1796. geh. Pr. S. 216. ff.

Neunter Abschnitt.

Anwendbarkeit des reinen Moralsystems beym Volksunterricht.

Wenn das seine Richtigkeit hat, was bisher bewiesen worden ist, daß das reine Moralsystem das einzig wahre ist, und daß das Christenthum mit demselben vollkommen übereinstimmt, so scheint fast die Untersuchung überflüssig zu seyn, ob dasselbe auch beym Volksunterricht vor jedem andern den Vorzug verdiene oder nicht. Es ist auch bereits so viel darüber geschrieben und die Anwendbarkeit dieses Systems so wohl für den Kanzelvortrag, als für den Unterricht der Jugend auf so mannichfaltige Weise vertheidigt worden, daß man eine neue Vertheidigung leicht für unnöthig halten könnte

Man sehe die Abh. im Journal für Prediger B. 24. St. 1. S. 157. Vom Einfluß des höchsten und allgemein geltenden Moralprincips auf den Kanzelvortrag vergl. mit B. 25. St. 3. A. 1. S. 274.

Snell Critik der Volksmoral C. 6. u. 8. S. 434. ff. u. 606. 2te Auflage.

Materialien für alle Theile der Amtsführung eines Predigers B. 1 Heft. I. S. 35. und Heft. II. S. 151.

Schmid über den Geist der Sittenlehre Jesu. S. 414. ff.

Ueber die Anwendbarkeit der reinen moralischen Vernunft-Prinzipien auf den katechetischen Unterricht vergleiche man:

Gräffens Lehrbuch der Katechetik, besonders den 3ten Theil.

Schmids katechetisches Handbuch S. 247. ff. 2te Aufl. Th. 3. S. 45. ff.

Indessen haben doch neuerlich einige sehr verehrungswürdige und verdienstvolle Männer ihre Stimme gegen diese Anwendbrkeit der reinen Moral erhoben. Man sehe z. B. Niemeyers Briefe an christliche Religionslehrer 3te Sammlung 1799. B. 14. und Tellers Vorrede zur vierten Auflage der Bardtschen Moral für alle Stände und vergl. damit Abh. 1, in dem neuen Magazin für Prediger B. VII. St. 1. Ueber den Gebrauch der Glückseeligkeitslehre in Predigten und überhaupt in jedem Volksunterricht.

Und es ist auch nicht zu läugnen, daß diese Männer vieles mit Recht in der Art und Weise tadeln, auf welche hier und da von der kritischen Philosophie in Predigten und Catechisationen Gebrauch gemacht wird. Ja es scheint, als wenn das Wesentliche ihres Tadels fast ganz auf die falsche Methode sich beziehe, deren sich manche dem Kantischen System ergebene Kirchen- und Schullehrer bey ihrem Unterricht bedienen. Es werden daher Erinnerungen über den falschen und rechten Gebrauch des reinen Moralsystems beym populären Unterricht — ob sie gleich zum Theil schon oft ge-

macht worden sind — wegen jener neuern Aeusserungen der angesehensten Religionslehrer nicht überflüssig seyn.

Mit Recht wird zuförderst das Verfahren derer geradelt und lächerlich gemacht, welche die philosophischen Kunstausdrücke und Formeln des kritischen Systems beym Volksunterricht gebrauchen. Die Terminologie gehört blos für die Wissenschaft. Der gemeine Mann und selbst der größte Theil von denen, die sich zu den gebildeten rechnen, versteht den Redner nicht, wenn er von einem Reiche der Zwecke, von der Allgemeingültigkeit einer Maxime, von einem Postulat der Vernunft, von reinen Anschauungen ꝛc. spricht. Es kann also blos Modesucht oder Mangel an richtiger Einsicht und Beurtheilungskraft manche verleitet haben oder noch verleiten, dergleichen Ausdrücke auf der Kanzel oder gar in Catechisationen zu brauchen. Allein dieser Misbrauch der neuern Philosophie ist schon oft selbst von denen gerügt worden, welche eine vernünftige Benutzung derselben dem Volkslehrer dringend empfehlen. Heidenreich in seinem philosophischen Taschenbuch Jahrg. 1797. N. III. S. CIII. sagt: eine von dem ächten Geiste der kritischen Philosophie beseelte Rede hat nie das hochgelehrte schulmäsige Ansehen, durch welches die gewöhnlichen Predigten nach Kantischen Principien sich auszeichnen; sie klingt selbst für den Zuhörer von blos gesunder Vernunft nicht so fremd und seltsam, wie jene, sie ist eine schöne und rührende Darstellung einer Wahrheit, die um so leichter Eingang findet, da die Gründe derselben in jedem Herzen liegen. Um sie zu verstehen, und ihren Einfluß zu fühlen, hat man nicht nöthig vorher die kritische Philoso-

phie

phie zu ſtudiren. Man braucht von ihrem Daſeyn gar nichts zu wiſſen, und kann dennoch die volle Wirkung des Eindrucks derſelben aufnehmen. Man ſehe auch Snell in der angeführten Abh. (Material. für a. Th. der Amtsf. eines Predigers) S. 59. Diejenigen Religionslehrer verfehlen ganz ihren Zweck, die ihre Zuhörer mit abſtracten Sätzen, Beweiſen und Raiſonnements unterhalten, oder wohl gar ihre Vorträge mit philoſophiſchen Kunſtausdrücken und Formeln auszieren ꝛc. So auch Gräffe Lehrbuch der Katechetik S. 388—390. Anm. und Schmid Einleitung zum populären Kanzelvortrag in der Vorrede zur 2ten Ausgabe. S. XVIII. Diejenigen gehen daher ohne Zweifel zu weit, die deswegen die reine ſittliche Lehrart überhaupt verdächtig machen, und von derſelben in bittern Tone ſprechen, weil einige ihrer Anhänger einer verkehrten Methode ſich bedienen. Vernünftige Prediger und Jugendlehrer der Kantiſchen Schule verdienen ſolche Spöttereyen nicht.

Eben ſo wenig trift ſie der Vorwurf, als wollten ſie das Chriſtenthum völlig verdrängen und nur ganz rationaliſtiſche Vorträge halten. Es mögen wohl einige Kantiſche Religionslehrer dieſe Abſicht zu haben, und ihre Beſtimmung, daß ſie Chriſtenthumslehrer ſind, zu vergeſſen ſcheinen. Allein Kant ſelbſt mißbilligt dieſen Unfug in der Vorrede zur Rechtslehre S. IX. und erklärt an mehrern Orten die Beybehaltung des Chriſtenthums für nothwendig. Man l. beſonders ſeine Religion innerh. d. G. d. bloſ. Vern. So fordert auch Schmid von einer jeden Predigt, daß ſie ein chriſtlicher Vortrag ſey. Auch der Kirchenglaube, ſagt er, muß auf eine ſolche Weiſe beybehalten wer-

den, daß durch denselben der reine Religionsglaube kann befördert werden. Man sehe dessen Anleitung zum populären Kanzelvortrag, Jena 1795. S. 10. Vergleiche die Schrift über die christliche Religion S. 341 u. folg. und den ersten Theil dieser Moral S. 165. Eben so Ammon in der Anleitung zur Kanzelberedsamkeit S. 41. Fichte Sittenlehre S. 472. Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie S: 111. ff.

Nur eine Vereinigung der kritischen Religions- und Sittenlehre mit dem Christenthum ist es, was diese Männer beabsichtigen, und dadurch thun sie dem letztern nicht im geringsten Abbruch. Man hat ja von jeher in öffentlichen christlichen Religionsvorträgen populäre Philosophie mit eingewebt, und niemand hat dieß für eine Herabsetzung der Lehre Jesus ausgegeben. Man hat vielmehr geglaubt, dadurch selbst bey dem gemeinen Mann die Achtung gegen dieselbe zu vermehren, wen man ihm zeigte, daß sie mit der menschlichen Vernunft vollkommen harmonire.

Aber diese Harmonie, sagt man, läßt sich nach kritischen Grundsätzen nicht beweisen. Denn vergeblich sucht man in den Reden Jesu und seiner Apostel den moralischen Purismus der Kantischen Philosophie. Vielmehr brauchen sie sehr häufig sinnliche und empirische Bewegungsgründe, um die Menschen zur Tugend zu führen. Es ist bereits gegen diesen Einwurf vieles erinnert worden. Man sehe besonders den fünften Abschnitt, wo schon gezeigt worden ist, daß beym Volksunterricht auch nach Kantischen Grundsätzen bisweilen sinnliche Bewegungsgründe gebraucht werden können, um die Menschen zuförderst

derſt zur Legalität zu bilden, und ihnen etwas zugeben ſollen, das ihren ſinnlichen Neigungen das Gegentheil zu halten im Stande ſey. Fichte ſcheint zwar dieß nicht zugeben zu wollen. Man ſage nicht, heißt es in ſeiner Sittenlehre S. 426. „nur zu Anfange wollen wir uns dieſes Mittels (der Hoffnung und Furcht) bedienen, bis wir die Menſchen zur reinen Moralität dadurch fähiger gemacht haben. Durch den Gebrauch dieſes Mittels fangt ihr gar keine moraliſche Geſinnung an, ſondern ſetzt nur die alte unmoraliſche fort, und nährt und pflegt ſie recht ſorgfältig.“ Allein Kant ſelbſt iſt, wie oben bemerkt worden iſt, hierinnen andrer Meynung. Crit. der pract. Vernunft S. 271. ff. und S. 158 Er giebt alſo denen Recht, welche behaupten, daß die moraliſche Bildung des Menſchen nicht durch einen Sprung ſondern ſtufenweiſe bewirkt werden müſſe. Man ſehe Niemeyers Briefe B. III. S. 220. Tellers Magazin B. VII. St. I. S. 4. 5.

Dieß erläutert Berger in ſeinen Aphorismen S. 149. ſehr faßlich: der Menſch, welcher den Gebrauch ſeines Geiſtesvermögens nur ſucceſſiv erweitert, kann nur durch Legalität zur Moralität gelangen. Denn der Grund aller Moralität iſt Beſtimmbarkeit des Willens durch ein überſinnliches Vermögen; einer ſolchen Beſtimmbarkeit muß der Menſch erſt fähig gemacht werden, ehe er durch die reine Vorſtellung des Vernunftgeſetzes beſtimmt werden kann. Dieß kann nur durch allmähligen Fortſchritt geſchehen, indem die urſprünglich ganz ſinnlichen Triebfedern, von welchen er der Einrichtung ſeiner Organiſation und ſeiner Sinnlichkeit nach ausſchlieſſend beſtimmt wird, im-

merfort mit Bestimmungen verbunden werden, welche sich dem übersinnlichen immer mehr nähern. Wie kann dieß aber besser geschehen, als wenn die sinnlich empfindbaren Triebfedern nach und nach in solche, die blos durch Einbildungskraft vorstellbar sind, verwandelt werden, von diesen in solche übergehen, welche nach Verstandesgesetzen geschlossen werden, und endlich blos als ideale Triebfedern erscheinen, unter welche die Vorstellung des Sittengesetzes gehört? Der noch sinnliche Mensch thut daher in dieser Rücksicht den ersten Schritt zur Moralität, wenn er gewöhnt wird, um eines sinnlich vorgestellten Gottes willen eine gesetzmäsige Handlungsweise zu beobachten. Denn er handelt schon nicht mehr ganz sinnlich, indem er bey einer völlig sinnlichen Handlungsweise Ursache und Wirkung in unmittelbaren Zusammenhang sucht, hier aber die Wirkung von einer Mittelursache erwartet. Er wird also hier schon von einer Vorstellung bestimmt, die den Character der ganz rohen Sinnlichkeit nicht mehr an sich trägt.

Der, welcher einer Verstandesreligion zu Folge den Lohn einer gesetzmäsigen Handlungsweise in ein andres Leben hinaussetzt, handelt nach Triebfedern, die noch einen Schritt weiter von der Sinnlichkeit entfernt sind, und sich mithin der Moralität noch mehr nähern, so wie endlich selbst derjenige, welcher durch Vernunft in seiner Religion geleitet wird, sich einer reinen Moralität immer mehr nähert, je weniger er der Triebfedern der Religion, in so fern sie auf Einbildungskraft wirken, selbst bedarf, um sich zur Moralität bestimmen zu lassen. Legalität ist also von Moralität nur dem Grade nach unterschieden.

Man

Man sehe Gräffens Lehrbuch der Katechetik Th. III. S. 155—183. von der Disciplin der Neigungen: wo es S. 278 heißt: Bey den meisten Kindern und Erwachsenen ist die Disciplin der Neigungen eine Conditio sine qua non, wenn sie des moralischen Handels fähig werden sollen. Diese Disciplin ist daher aus zwey Ursachen nothwendig a) sie bricht die Gewalt der Leidenschaften; durch Sinnlichkeit bekämpft sie die Sinnlichkeit und dadurch schaft sie b) die nöthige Ruhe und Stille, die da seyn muß, wenn der Geist im Menschen sich selbst und seine Kräfte fühlen soll.

Selbst Fichte sagt Sittenlehre S. 261. Der Mensch muß zuförderst zum Bewußtseyn seiner selbst kommen. Darzu gehört, daß er der Freyheit in der Wahl seiner Handlungen sich bewußt werde. Dieses Bewußtseyn tritt schon dadurch ein, daß er unter dem Mannichfaltigen, welches der bloße Naturtrieb von ihm fordert, eine Auswahl treffen lernt. Er wird dann dunkel, oder wenn er mehr Verstand und Nachdenken erhält, deutlich nach der Maxime des Eigennutzes handeln.

Der Volkslehrer muß daher wegen der Verschiedenheit der Menschen, die er zu belehren und zu bilden hat, und wegen der niedern Stufe der Cultur, auf der so viele noch stehen, allerdings mitunter sinnliche und empirische Motive gebrauchen. Fichte verlangt freylich von dem Volkslehrer: daß er bey seinen öffentlichen Vorträgen allemal von der Voraussetzung ausgehen soll: alle, die in die Kirche kommen, bringen schon einen ächt moralischen Sinn mit, und wollen ihn hier blos beleben und stärken. Sittenlehre S. 473. 475.

Wenn

Wenn wir dieß wirklich voraussetzen dürften, dann würden wir natürlich gar keine sinnlichen Motive nöthig haben. Aber nehmen wir unsre Kirchenversammlungen, wie sie sind, und nicht wie sie seyn sollen, so können wir uns zu einer solchen Voraussetzung nicht berechtigt halten. Mit Recht sagt Niemeyer S. 218. der angeführten Briefe: Sie werden sich immer Glück zu wünschen haben, wenn nur der rohere Theil Ihrer Zuhörer erst dahin gebracht ist, die Güter dieses Lebens als untergeordnete Güter, und die wilde Befriedigung der Triebe als etwas zu betrachten, was ihn hier auf eine kurze Zeit glücklich, aber auf eine längere Zeit höchst elend machen würde. Sie werden dann erst mit ihm über moralische Dinge sprechen können. Die Augen sind ihm doch aufgegangen. Er ist offenbar nicht mehr so blind und taub für das Gute, als er vorher war.

Aber mit diesem Grad der Bildung kann und darf sich doch der Volkslehrer nicht begnügen, sondern sein ganzes Bestreben muß dahin gehen, die Menschen alle, auf die er zu wirken hat, zur ächten Moralität zu erheben. Dieß fließt unmittelbar aus der Idee einer Kirche, eines Reichs Gottes, welche wir im vorigen Abschnitt entwickelt haben. Ebendieß war das Ziel, wohin alle Bemühungen Jesu, und seiner Apostel abzweckten. Auch dieß ist bereits erwiesen worden. Aber der einzige Weg zu diesem Ziele ist doch kein andrer als die Vorhaltung rein sittlicher Bewegungsgründe und Triebfedern. Alles das, was sittliche Motive bewirken, ist doch immer noch eine blos eigennützige Denkart und Handlungsweise. Vorbereitet kann der Mensch dadurch werden, daß er einer moralischen Erhebung fähig wird. Aber

ist

ist diese Vorbereitung geschehen, so muß, wie Kant sich ausdrückt, durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden. Die Disciplin der Neigungen, sagt Gräffe, leistet blos das, was derjenige verrichten würde, welcher um seinem Acker einen guten Boden zu verschaffen, ihn von den Dornen und Disteln befreyete. So wie die Ausrottung des Unkrauts dem Saamen keine innere Güte mittheilt, sondern nur eine vorhergehende Vorbereitung ist, daß der Saame seine guten Keime entwickeln kann; eben so enthält die Disciplin der Neigungen nicht den Grund, aus welchem eine Handlung gut ist, sondern sie ist nur vorhergehende Veranstaltung daß gute Handlungen und Gesinnungen entstehen können.

Wollte nun der Volkslehrer mit dieser Vorbereitung es bewenden lassen, so würde er die wahre Bildung derer, die sich seiner Leitung anvertraut haben, unverantwortlich vernachlässigen und sie in Rücksicht der Entwicklung ihrer erhabensten Anlagen und ihrer edelsten Kräfte sträflich verabsäumen. Ja er würde statt sie in den Stand zu setzen, ihre Neigungen durch Vernunft zu beherrschen, dieselben nur noch stärker und lebhafter machen. Er würde, wie Kant sich ausdrückt (Critik der pract. Vernunf S. 62.), wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreibar, selbst für den gemeinsten Menschen, so vernehmlich, die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten. Will er dieß nicht, so muß er sie nothwendig auf ihre wahre moralische Würde führen, er muß ihnen Achtung für ihre vernünftige Natur einflößen, und ihnen jede Pflicht deswegen

ans

ans Herz legen, weil sie vernünftige Wesen sind. Dieß darf er nicht etwan einmal in einer besondern Predigt thun, sondern alle seine Vorträge müssen dahin abzwecken, diese moralische Erhebung zu bewirken. Solche Vorträge werden dadurch keineswegs, wie manche glauben, etwas verliehren, sondern ohnfehlbar viel gewinnen. Sie werden dadurch allein

1) moralisch practische Vorträge, was sie doch eigentlich seyn sollen. Eine Predigt, sagt Greiling (in seinen populären Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie Zürichau 1797. S. 97.) kann sehr gründlich belehrend seyn, kann den Verstand von Vorurtheilen reinigen und mit reichlichen Nutzanwendungen versehen seyn. Allein wenn der Gebrauch, der von den Nutzanwendungen möglich ist aus theoretischen Begriffen und nicht aus moralischen abgeleitet wird, wenn selbst eine Tugend in engstem Zusammenhange mit zeitlicher und ewiger Glückseeligkeit aufs überzeugendste dargestellt wird, so ist doch die Predigt nicht practisch, ob gleich sie mannichfaltige Anwendung im Leben verstatten kann. Die Tugend wäre ihr nur ein Naturmittel, andre Zwecke des Subjects z. B. zeitliche und ewige Glückseeligkeit möglich zu machen. Wäre keine zeitliche oder ewige Glückseeligkeit, so hätte die Tugend keinen Werth als Mittel; sie hätte keinen Empfehlungsgrund weiter. Gesetzt unsre Natur würde im Tode bedürfniß frey, das Gefühl der Lust und Unlust würde von uns genommen, so verliert (nach der bestrittenen Theorie) die Tugend ihre Würde, ihre Schönheit, ihre Liebenswürdigkeit. Eine solche Predigt wäre demnach nur pragmatisch. Man vergl. Kant Critik

der

der Urtheilskraft Einleitung S. XII. ff. ff. wo der Begriff des Practischen genauer bestimmt ist, als vorher geschehen war. So auch Schmid Moralphilosophie. S. 40. 41.

2) Von moralisch practischen Vorträgen läßt sich auch am meisten Erbauung erwarten. Erbauen heißt eine Wahrheit durch Ueberzeugung und Rührung dem Willen nahe legen. Erbaulich ist eine Predigt, wenn sie überzeugt und rührt. Beydes können moralisch-practische Vorträge am ersten bewirken.

a) Ueberzeugung. Wenn der Prediger nur sinnliche Motive braucht, die von zeitlicher und ewiger Glückseeligkeit hergenommen sind, muß er sichs gefallen lassen, daß manche seiner Zuhörer, die vielleicht mehr Erfahrung und Weltkenntniß haben, oder zum Zweifel geneigt sind, es besser verstehen, und ihren Lehrer meistern und zurecht weisen wollen, und seinem Vortrag ihre Zustimmung versagen. Besonders wird dieß der Fall seyn, wenn er sich auf die zeitlichen Vortheile der Tugend beruft. Wer weiß es nicht, wie viel Ausnahmen in Rücksicht derselben in der Welt statt finden? Was für Ueberzeugung wird also der Lehrer bey denjenigen bewirken, die gerade solche traurige Ausnahmen erfahren haben? Aber auch die höhren Freuden der Tugend, die Ruhe und Zufriedenheit des Herzens, die Heiterkeit des Gemüths findet man bey weitem durch die Erfahrung nicht so bestätigt, daß die Schilderung derselben eine allgemeine Ueberzeugung bewirken könne. Ja es ist eine große Frage, sagt Tresch o (in seinen Vorlesungen

über

über die Kantische Philosophie, Theil 2) wer überhaupt am frohesten bey seinem Selbstbewußtseyn ist, der Weise und Tugendhafte oder der gemeine Haufe, ja selbst der Thor und der Lasterhafte. Wir haben ohne Zweifel viele edle und rechtschaffene Personen gekannt, sahen wir sie denn für gewöhnlich mit heitrer Miene und ruhigem Herzen den Widerwärtigkeiten des Lebens trotzen und den Verlust alles dessen, was ihnen sonst lieb war, verachten? Was Heidenreich in seiner Philosophie der Leiden besonders über die Freuden des guten Gewissens sagt, ist schon oben gesagt worden. Eben so wenig wird ohne Hülfe der rein moralischen Principien durch Hinweisung auf die ewige Glückseeligkeit eine feste Ueberzeugung hervorgebracht werden. Denn abgerechnet, daß der Glaube an ein ewiges Leben nicht sicher gegründet ist, wenn er nicht auf reine Sittlichkeit sich stützt, so können die Zuhörer immer noch fragen, woher weiß ich denn, daß diese oder jene Handlung so glückseelige Folgen für mich haben werde? Etwan aus der natürlichen Beschaffenheit der Tugend? aber wer steht mir dafür, ob nicht auch dort meine äussern Verhältnisse den Genuß ihrer Vortheile verhindern, wie hier? Ist nicht überhaupt alles, was jenseits des Grabes meiner wartet, dunkel, ungewiß und vielen Zweifeln unterworfen? Oder aus einer übernatürlichen göttlichen Offenbahrung? Was dagegen sich für Zweifel erheben lassen, ist bekannt. Man sehe Snell Critik der Volksmoral S. 42. §. 21. ff. Wahre Ueberzeugung läßt sich also nur von moralisch practischen Vorträgen erwarten. Denn die Wahrheit der Sätze, die sie enthalten, beruhet auf den ewig gültigen

und

und unwiderſprechlichen Ausſprüchen der Vernunft, und iſt daher über alle Zweifel erhaben. Ja der Prediger kann ohne Bedenken behaupten, daß dieſe Sätze alle vernünftige Weſen, und ſelbſt die höchſte Vernunft für richtig und wahr erklären müſſen. Und die Zuhörer müſſen es wenigſtens eingeſtehen, daß ſie ſeinen Vorſchriften zu gehorchen ſchuldig ſind, wenn ſie es bisher nicht gethan haben. Man ſehe Kant Crit. d. pr. V. S. 62. Auch die Auctoritätsbeweiſe erhalten durch die reinmoraliſchen Principien erſt ihre Beſtätigung. Wer die Ausſprüche der Bibel mit den ſittlichen Geſetzen der Vernunft zuſammenhält, und mit denſelben übereinſtimmend findet, der wird gewiß die größte Ehrfurcht für ſie haben, und ſie zur Beſtärkung ſeines Glaubens nützen können. Zu einer erbaulichen Predigt gehört

b) Rührung. Der Redner, der Beſſerung hervorbringen will, muß auch auf das Gefühl wirken. Schon der Begriff einer Rede bringt dieß mit ſich. Sie hat nicht blos zur Abſicht, gewiſſe Gegenſtände beſtimmt, deutlich und richtig darzuſtellen, ſondern ſie muß auch zu gleicher Zeit auf das Begehrungs- und Gefühls Vermögen einen, der Deutlichkeit und Beſtimmtheit der Vorſtellungen nicht nachtheiligen, ſondern zweckmäſigen, harmoniſchen Eindruck machen. Dadurch unterſcheidet ſie ſich von der gemeinen Proſe, und von dem Gedichte. Jene beabſichtigt blos das erſtere, dieſes hat vorzüglich das letztere zum Hauptzweck. Zwiſchen beyden ſteht die Rede gleichſam in der Mitte. Sie muß überzeugen und rühren. Dieß kann aber der Prediger einer

reinen Moral in einem vorzüglichen Grade. Schon der bloße Begriff der moralischen Angelegenheiten, sagt Kant mit Recht (Critik der Urtheilskraft S. 216 und 217.), mit einer lebhaften Darstellung in Beyspielen verbunden, und ohne Verstoß wider die Regeln des Wohllauts der Sprache oder der Wohlanständigkeit des Ausdrucks, hat schon an sich hinreichenden Einfluß auf menschliche Gemüther, als daß es nöthig wäre, noch die Maschinen der Ueberredung hiebey anzulegen.

Dieß hat Heidenreich vortreflich gezeigt in seinem schon oft angeführten philos. Taschenbuch Jahrg. 1797. M. III. S. XXX. ff. Er beweißt, daß die rein moralischen Principien sich sehr wohl in einer lebendigen, für Gefühl und Geschmack ausserordentlich wirksamen Form darstellen lassen, und daß sie in dieser Form augenblickliche unzweydeutige Rührungen von dauernden heilsamen Folgen auf Geist und Herz hervorbringen können. Sie lassen sich nämlich

aa) durch Zusammenhaltung mit Naturbegriffen versinnlichen. Auf diese Weise kann man in ihrem Contrast zusammenstellen die Freyheit des Menschen mit der Naturnothwendigkeit, das Sittengesetz mit den mechanischen Naturgesetzen, den Endzweck eines durch reine practische Vernunft bestimmten Begehrungsvermögens eines endlichen Wesens mit dem Zwecke bloser Naturdinge, sowohl vernunftlos lebender, als lebloser. Es findet auch zwischen den moralischen und Naturbegriffen eine Art von Analogie statt, vermittelst welcher sie einer Vergleichung fähig sind.

bb)

bb) können auch die moraliſchen Begriffe dadurch lebhaft und äſthetiſch dargeſtellt werden, daß man den Einfluß derſelben in wirklichen Handlungen und deren Folgen ſchildert, ſo wie er ſich ſchon jetzt in dieſer zeitlichen Welt findet. Dieſe Methode erfordert indeſſen die äuſſerſte Vorſicht, um nicht wenigſtens den Anſchein zu geben, als beſtimme man die Natur und den Werth des ſittlichen Guten nach den Folgen.

cc) Die Darſtellung der moraliſchen Begriffe kann endlich auch dadurch Lebhaftigkeit und äſthetiſche Kraft bekommen, daß man diejenigen Gefühle ſchildert, welche mit Nothwendigkeit dadurch erzeugt werden, beſonders wenn man ſie mit blos mechaniſch gewirkten, mit Naturgefühlen kontraſtirend zuſammenſtellt, z. B. das ſittliche Kraftgefühl, die Empfindung der Furcht vor ſich ſelbſt, die Freude an der Hoheit der menſchlichen Natur, und Beſtimmung, das Gefühl der Selbſtzufriedenheit, der Scham, Reue, Verzweiflung und dergleichen.

Man vergl. Gräffe Katechetik B. III. S. 493. ff. von dem moraliſchen Gefühle, wo eine Anweiſung zu finden iſt, wie der Katechet für die Cultivirung der moraliſchen Gefühle wirken könne. Jacobs vermiſchte Abhandlungen aus der Teleologie, Politik, Religionslehre und Moral, Halle 1797. N. 5. S. 230—266. wo auch eine leſenswerthe Abhandlung über das moraliſche Gefühl ſteht. Und die philoſophiſchen Briefe über das Princip und die erſten Grundſätze der ſittlich religiöſen Erziehung S. 196. ff. 14ter Brief über das

moralische Gefühl als die formale Bedingung des religiösen Gefühls: besonders S. 217. wo es heißt: Je reiner und nackter und von sinnlichen Putz entkleidet die moralische Schönheit dargestellt wird, desto mehr greift sie ans Herz, und erwirbt sich die Zuneigung der Vernunft ꝛc. Uebrigens vergleiche man noch Schmids Anl. zum Kanzelvortrag Th. I. S. 151. ff. §. 84. von der Rührung des Willens.

Daß aber die rein moralischen Begriffe einer so rührenden Darstellung fähig sind, leuchtet auch vorzüglich dadurch ein, weil sie erhaben sind. Welch ein genaues Band die Gefühle der Erhabenheit mit der Moralität vereinigt, hat für Prediger und Katecheten sehr practisch gezeigt Gräffe in seinem Lehrbuch der Katechetik B. II. Absch. 6. u. B. III. Abschn. 3. S. 531. ff. Kant sagt daher in der Religion innerhalb d. Gr. der bl. Vern. S. 55. Das Gefühl der Erhabenheit der menschlichen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen, weil es dem angebohrnen Hang zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unsrer Willkühr gerade entgegen wirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Gesetz, als der höchsten Bedingung aller zu nehmenden Maximen die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern und hiermit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen in ihrer Reinigkeit wieder herzustellen. Hiermit stimmt auch das, was Fichte sagt, überein. Sittenlehre S. 428. u. folg.

Heidenreich giebt daher allen Predigern die Lehre: kein Theil der Theorie der Redekunst ist für den

den geistlichen Redner wichtiger, als derjenige, welcher von den Mitteln der Bezeichnung des Erhabenen handelt, und der geistliche Redner nach Grundsätzen der kritischen Philosophie muß sich jenen Theil um so mehr angelegen seyn lassen, da dieses System zu erst und allein die Vernunftreligion in ihrer Reinheit und Hoheit darstellt. Unfehlbar wird er im Studium des Styles des Erhabenen um so glücklicher seyn, wenn er vorher in Kants geistvolle Theorie des Erhabenen tief genug eingedrungen ist. Man sehe Kritik der Urtheilskraft II. Absch.

Aus diesem folgt

3) Daß die Vorträge eines Predigers, je reinmoralischer sie sind, auch desto mehr an Würde gewinnen. Man findet zwar in allen Anleitungen zur Kanzelberedtsamkeit, — auch in denen, welche das Glückseeligkeits-System unumschränkt empfehlen — die Regel: ein Kanzelvortrag muß eine eigne Würde haben. Aber wie ist die Erfüllung dieser Regel möglich, wenn Tugend und Religion immer nur als Dienerinnen der Neigungen, als Mittel zu einem angenehmen Leben vorgestellt wird? Auch Ungelehrte empfinden es, sagt Snell mit Recht, daß das Bestreben, sich allerhand Vortheile zu verschaffen, keine solche Würde giebt, keine solche Ehrfurcht verdient, als die reine uneigennützige Tugend. Und der Prediger, der die Moral und Religion nur für eine Anweisung zu Erwerbung eigner Vortheile hält, wird vergebens erwarten, daß seine Zuhörer seine Lehren mit derjenigen Ehrfurcht und Hochachtung aufnehmen, die der reinen Moral gebührt. Denn der Gegenstand, den er

ihnen vorhält, die Glückseeligkeit, kann in ihren Augen nie diejenige Würde haben, die die reine Tugend hat. Man vergl. Mutschelle über das sittlich Gute S. 164. ff. S. 174. ff. Die Glückseeligkeit, sagt Heidenreich, hat für den Menschen keine Erhabenheit und läßt uns die Würde unsrer Natur nicht empfinden. In jeder Seele liegt ein Gefühl dieser Würde, und ein Prinzip der Achtung vor dem Menschen. Möge der Redner eine noch so schmelzende Schilderung der Glückseeligkeit als der Bestimmung des Menschen geben, er wird dadurch die innere Stimme seines Bewußtseyns nicht übertäuben, jene Stimme, welche unabweißlich verkündigt, daß jener Zweck zu niedrig ist, um für das Ziel alles Verlangens und Strebens des Menschen zu gelten. Im Innern desselben regt sich eine Unzufriedenheit gegen den Redner, als einen Sophisten, der unsre erhabne Natur herabwürdigt, und uns mit den Thieren auf gleichen Rang zurücksetzt; weit entfernt, uns ihm unbedingt hinzugeben, und uns von der Macht seines Talents und seiner Kunst leiten zu lassen, ziehen wir uns vielmehr zurück, indem wir von ihm überlistet zu werden fürchten. Selbst das ganze Predigtamt wird daher um so ehrwürdiger werden, jemehr man in denen, die es begleiten, Prediger einer reinen Moral und Religion, und nicht bloße Glückseeligkeitslehrer erblickt. Man vergl. ebenfalls Snell Cr. d. B. M. S. 542. Und blos in so fern, als sie die Religion aus reiner Moral ableiten, und auf dieselbe gründen, verdienen sie geistliche Redner und ihre Vorträge geistliche Reden genannt zu werden. Leiten sie hingegen die Religionslehren blos aus den entgegengesetzten Gründen d. h. aus Bedürfnissen, die vom Triebe

nach

nach Glückſeeligkeit herrühren, ab, ſo verweltlichen ſie gleichſam dieſelben, und hören auf, das zu ſeyn, was ſie ſeyn ſollen.

Den Begriff des Geiſtlichen, aus dem dieß folgt, hat ausführlicher entwickelt Heidenreich in dem ang. Taſchb. 1797. N. 3. S. XXII.--XXX.

Man darf deswegen nicht fürchten, daß ſolche wahrhaft geiſtliche Vorträge für den größten Theil der Zuhörer zu hoch, zu unverſtändlich ſeyn werden, ſondern ſie müſſen ſich vielmehr, wenn ſie gehörig eingerichtet ſind,

4) durch Simplicität, Faßlichkeit und Popularität auszeichnen. Es iſt im erſten Theil dieſer Moral S. 460—463. gezeigt worden, daß die Prinzipe der reinen Sittlichkeit in jedem Menſchen-Herzen liegen, daß ſie auch dem Unaufgeklärten nicht unbekannt, ſondern am meiſten faßlich und begreiflich ſind. Und man gebe nur auf die Urtheile des gemeinen Mannes Achtung, ſo wird man dieß beſtätigt finden. Auf dieſe Faßlichkeit der Grundſätze ſeines Syſtems beruft ſich auch Kant. Man ſehe Grundlegung zur Met. d. Sit. S. 19. 20. Was ich zu thun habe, damit mein Wollen ſittlich gut ſey, darzu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfſinnigkeit. Unerfahren in Anſehung des Weltlaufs, unfähig auf alle ſich ereignenden Vorfälle deſſelben gefaßt zu ſeyn, frage ich nur: kannſt Du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Geſetz werde? wo nicht, ſo iſt ſie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir oder auch andern daraus bevorſtehenden Nachtheils willen, ſondern weil ſie nicht als ein Prinzip in eine

mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann. Und Kritik der practischen Vernunft S. 64. sagt er: Was nach dem Princip der Autonomie der Willkühr zu thun sey, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht, und ohne Bedenken einzusehen; was unter der Voraussetzung der Heteronomie derselben zu thun sey, schwer und erfordert Weltkenntniß; das ist, was Pflicht sey, bietet sich jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vortheil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Daseyn erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, und erfordert viel Klugheit, um die practische darauf gestimmte Regel durch geschickte Ausnahme auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen. Gleichwohl gebietet das sittliche Gesetz jedermann, und zwar die pünktlichste Befolgung. Es muß also die Beurtheilung dessen, was nach ihm zu thun sey, nicht so schwer seyn, daß nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte. M. vergl Snells Menon oder Versuch in Gesprächen, die vornehmsten Punkte der Kr. d. pr. V. zu erläutern S. 194 ff. Auch das Kind ist schon im Stande, zu begreifen, was Pflicht ist, und unterscheidet sehr richtig in vorgelegten Beyspielen, ob eine Handlung moralisch gut oder böse sey ꝛc.

Reinmoralische Vorträge sind endlich auch

5) in Rücksicht der Beruhigung der Menschen, die doch auch ein Hauptzweck des Predigers seyn muß, die fruchtbarsten. Wie genau die Religion mit der reinen Moral zusammenhängt, ist schon oben Abschnitt 6 gezeigt worden. Wahr ist es, daß die Schilderungen der Schönheiten der Natur, und

der

der vielfältigen Anſtalten in derſelben zur Glückſeeligkeit der Lebenden, wenn ſie durch eine ſchöne äuſſere Form unterſtützt werden, ein Gefühl von Bewunderung und Liebe gegen den Urheber derſelben hervorbringen können. Aber wenn das Herz des Zuhörers nicht vorher für reine Sittlichkeit erwärmt, wenn er nicht die Welt als eine ſittliche Ordnung, als ein moraliſches Ganze zu betrachten geſtimmt iſt, ſo wird jenes Gefühl nicht von Dauer ſeyn, indem es die ſchauderhaften Erfahrungen und Beobachtungen aus der wirklichen Welt bald wieder verdrängen werden. Am wenigſten werden jene Schilderungen für den Leidenden tröſtlich ſeyn. Er wird vielmehr, wenn er hört, daß alles, was lebt in der Welt, zum Genuß der Glückſeeligkeit beſtimmt und eingerichtet iſt, deſto mehr ſein Elend fühlen, und ſich allein für vernachläſſigt und zurückgeſetzt halten. Man ſagt ihm zwar: auch deine Leiden dienen zu deinem Beſten: ſie zwecken vorzüglich auf deine Beſſerung ab. Aber nicht zu gedenken, daß man hiermit nicht die Glückſeeligkeit ſondern die ſittliche Veredlung als Beſtimmung des Menſchen ſtillſchweigend vorausſetzt, ſo fragt ſichs: wie will man ihn von dieſer Behauptung überzeugen, wenn man nicht ſeinen Glauben an dieſelbe ſchon vorher auf moraliſche Gründe geſtützt hat? Es bleibt nichts übrig, als ihn auf die Erfahrung zu verweiſen, und dieſe ſagt, daß die Menſchen durch Noth und Widerwärtigkeiten oft auch eher ſchlimmer, als beſſer werden. Man vergl. Heidenreichs Rede: über die Beſſerung des Menſchen durch Unglück in ſeinem philoſ. Taſchenbuch J. 1798. II. S. 39. Es iſt daher nicht abzuſehen, wie man den Unglücklichen auf dieſem Wege zu einer wirklichen und dauerhaften Beruhigung bringen will. Erhebt man

ihn hingegen zum reinen Tugendglauben, so wird er sich durch alle eigne und fremde Erfahrungen von anscheinenden Unzweckmäsigkeiten, durch alle Beyspiele von physischem Uebel und Elend nicht irre machen lassen. Denn sein Glaube stützt sich nicht auf Erfahrungen und Beyspiele. Er ist aus Gründen, die durch äussere Veränderungen nicht angetastet werden können, von der Wirklichkeit einer sittlichen Ordnung überzeugt. Ohne es sich anzumassen, bestimmen zu wollen, wie alle Ereignisse in der Welt mit dieser sittlichen Ordnung zusammenstimmen, weiß er vielmehr, daß diese Bestimmung über den Horizont der menschlichen Vernunft gehe. Aber sein sittliches Wesen in ihm sagt es ihm, daß alles moralischen Zwecken unterworfen sey, daß alles unter einem sittlichen Regierer, unter Gott stehe, und daß also die Realisirung dieser Zwecke durch nichts verhindert werden könne. Auch die Bemerkung des vielen moralischen Uebels stöhrt ihn nicht in dieser Ueberzeugung. Denn nach seinen Grundsätzen besteht das moralisch Böse blos in den Gesinnungen, in der bösen Maxime, in den Willen der Menschen, und dieser muß in einer sittlichen Ordnung frey seyn. Aber der Erfolg der Handlungen, welche durch einen bösen Willen hervorgebracht werden, steht unter den Gesetzen der Natur, also unter den Gesetzen Gottes, als ihres Oberherrn, er kann daher den moralischen Weltplan nicht zerstöhren. Auch der gute Wille kann dem Anschein nach üble Folgen hervorbringen. Aber darüber kümmert sich der moralische Mensch nicht, wenn er sich nur seiner reinen Absichten, seiner edeln Gesinnungen bewußt ist. Und wie der rein moralisch gesinnte über sich selbst urtheilt, so urtheilt er auch über andere. Er wird nie an-

dre

dre wegen der traurigen Verhältnisse und Umstände, in welchen sie leben, für böse halten, so wie er keinen wegen der irrdischen Vorzüge, wegen des Reichthums, wegen der Ehrenstellen, die er sich erworben hat, schon allein für gut und rechtschaffen erklärt. Blos der sittliche Character wird der Maaßstab seyn, nach welchen er den Werth eines Menschen schätzt. Und kennt er denselben nicht, so wird er sein Urtheil lieber zurückhalten, als voreilig blos nach äussern Umständen richten. Gerade so wollte es auch Jesus, wie aus sehr vielen seiner Reden erhellet. Man lese z. B. die Gleichnißrede vom reichen und armen Manne, oder die Warnung, die er seinen Jüngern wegen ihres Urtheils über einen Blindgebohrnen Joh. 9. V. 2. oder über die von Herodes hingerichteten Galiläer giebt Luc. 13, 1. 2. Er wünscht deswegen nicht anders gehandelt zu haben. Hingegen mögen aber seine Handlungen noch so vielen Vortheil bringen, sagt ihm aber sein Gewissen, daß sie nicht durch reine Motive, durch sittliche Bewegungsgründe bewirkt wurden, so bereut er sie gewiß, und ist unzufrieden mit sich selbst. Hierzu wird nun freylich der Mensch um so öfter Ursache haben, je feiner sein sittliches Gefühl, je strenger und unpartheyischer das Urtheil ist, das er über sich selbst fällt. Er wird sich gedemüthigt fühlen durch die Bemerkung seiner Unvollkommenheiten und Mängel, aber er wird doch nicht verzweifeln. Seiner Freyheit, und seines Daseyns in einer moralischen Welt sich bewußt, wird er es nie für unmöglich halten, sich von der niedern Stufe der Moralität zu einer höhern empor zu arbeiten. Und in dieser Hoffnung stärkt ihn die Ueberzeugung von seiner ewigen Fortdauer, die

ihm

ihm ebenfalls das Bewußtseyn seiner sittlichen Bestimmung verbürgt.

Aus diesem allen sieht man, wie es scheint, deutlich ein, daß das reine Moralsystem auch beym Volksunterricht angewendet werden kann und muß.

Die scheinbaren Einwürfe dagegen

sind schon zum Theil widerlegt worden im 1ten Theil der Moral S. 450 ff. Denn vieles von dem, was man gegen die Anwendbarkeit der reinen Moral beym Volksunterricht zu sagen pflegt, ist nicht verschieden von dem, was man gegen die Brauchbarkeit rein sittlicher Principien überhaupt eingewendet hat. Man kann daher ausser den schon angeführten Schriften hier noch nachlesen Heidenreichs Propädeutik der Moralphilosophie, Theil 2, Vorrede, welche Versuche enthält, einige der wichtigsten Einwürfe gegen die B. 1. Abschn. 3 und 4 entwickelten Principien der Moralität zu heben. Besonders sind hier diejenigen Erinnerungen geprüft, die Titel in seiner Schr. über Herrn Kants Moralreform gemacht hat.

Es dürfen also nur diejenigen Einwendungen angeführt und beantwortet werden, die neuerlich von einigen sehr verdienten Männern unmittelbar gegen das Predigen nach Kantischen Grundsätzen aufgestellt worden sind, obgleich schon oben bemerkt worden ist, daß das Wesentliche derselben mehr auf die falsche Methode, deren manche sich bedient haben, als auf die Sache selbst geht.

1) Betrachtet man die Sittenlehre Jesu in ihrer wahren Gestalt, und ohne allen vorgefaßten Wunsch, dieß oder jenes philosophische System in ihr zu entdecken, so dürfte es wohl schwerlich zweyfelhaft bleiben, daß ihr höchster Grundsatz kein rationales Princip, sondern allein der göttliche Wille ist, daß sie alle Pflichten als Gebote Gottes darstellt; daß sie die Motive zum Handeln von der Verbindlichkeit hernimmt, Gott, als einem allmächtigen, heiligen und gerechten Wesen Gehorsam zu leisten, und dadurch Ehrfurcht gegen ihn zu beweisen, ihn als einen allgütigen kindlich zu lieben, sich ihm wohlgefällig zu machen, und dadurch seine Dankbarkeit zu bewähren; daß sie denen, welche so handeln, Gottes Zufriedenheit als den höchsten Lohn verheißt, und es ihnen dabey zusichert, daß es ihnen in dieser und jener Welt weit besser gehen werde, als es jemals denen gehen könne, die sich durch Uebertretung und Sünde des göttlichen Unwillens schuldig machen. Ewiges Leben — und was ist dies anders als wahre und dauernde Glückseeligkeit? diese also ist überall das Ziel, auf das Jesus in seinen Reden hinweißt ꝛc. Hieraus folgt nun daß dieser Geist der Lehrart Jesu auch alle Vorträge beseelen müsse, welche christliche Prediger an ihre christlichen Zuhörer zu halten haben.

2) Will man dieß nicht, so muß man zu einer erzwungenen Exegese seine Zuflucht nehmen. Daher es denn kommt, daß in den Predigten nach Kantischem Zuschnitte eine gar klägliche Schriftauslegung überhand genommen hat. Besonders ist seit 1793. dieser Unfug getrieben worden.

3) Reine Vernunftprinzipien und formale Bewegungsgründe sind auch keine Nahrung für Unmündige, für Anfänger, für rohe und verdorbene Menschen. Und diese sind es doch zunächst, aus denen Prediger andre Menschen machen wollen. Vor einem größtentheils aufgeklärten Publicum in Kanzelvorträgen von reiner Tugend zu sprechen, auch selbst eine eigne Predigt über das, was darunter zu verstehen ist und über ihren hohen Werth zu halten — das dürfte wohl erlaubt und nützlich seyn. Aber vor armen unwissenden Landleuten, Handwerkern, Dienstboten in Städten auch nur den Ausdruck zu gebrauchen, kann nicht gebilligt werden, so lange wenigstens nicht die heranwachsende Jugend durch eine oft wiederholte und mit Beyspielen belegte Erklärung der Sache darzu ist vorbereitet worden.

4) Auch würde es eine widrige Eintönigkeit, eine ermüdende Wiederholung zur Folge haben, wenn man immer von keinen andern als formalen Principien, immer nur durch kategorische Imperativen der Pflicht Gehorsam erzwingen, und die Anregungen eines jeden andern Antriebes *ausser* dem Gesetz selbst verschmähen wollte. Wer sollte nicht schon das ewige Einerley, das man in manchen neuen moralischen Schriften bis zur Ermüdung lesen muß, wahrgenommen haben?

5) In der Vernunft liegt freylich die höchste Würde des Menschen, durch sie sind wir göttlichen Geschlechts. Aber darneben sind so viele andre Triebe und Bestimmungsgründe der menschlichen Handlungen in der Seele, welche nicht ausgerottet werden können, ohne sie gewaltsam aufzulösen.

Sie

Sie können zwar den Menschen irre führen, aber sie können auch der täglichen Erfahrung gemäß zum Guten gerichtet werden, und die Entschlüsse eines vernünftigen Willens mächtig verstärken. Ob der Mensch je dieser Antriebe wird entbehren können, ist sehr zu bezweifeln. Aber so viel ist gewiß, daß sie in dem gegenwärtigen Zustande an den edelsten Handlungen der weisesten und besten Menschen sehr vielen Antheil haben, und daß durch ihre Harmonie zu einem Zwecke, der irrdisch vollkommene Mensch hervorgebracht wird. Sollen diese weisen Anlagen der Natur ferner nicht mehr benutzt werden? z. B. der Trieb nach Ehre, das Gefühl des Mitleids ꝛc.

6) Vorzüglich sollten die religiösen Bewegungsgründe nicht aus den öffentlichen Kanzelvorträgen verbannt werden z. B. der Glaube an Gott, an eine Vorsehung, an Unsterblichkeit, an eine heilige Schrift; die Ueberzeugung, daß der Stifter der christlichen Religion durch ganz eigne Verdienste und Aufopferungen, Wahrheit, Tugend und Gemüthsruhe den Menschen verschafft habe.

7) Selbst der Anthropomorphismus ist nicht so bedenklich, als er scheint. Es ist nicht möglich, alle menschliche Vorstellungen und Bilder von den Begriffen des Uebersinnlichen zu trennen. Ziehen wir erst alles Menschliche von der Vorstellung von dem höchsten Wesen ab, so bekommen wir einen metaphysischen Gott, welcher für die meisten aufhört ein Object ihrer Erkenntniß zu seyn. Und das sollte im Volksunterricht geschehen?

8) Ist es denn endlich ein so ganz verwerfliches Motiv zum Guten, um Christi willen seine

Pflicht

Pflicht zu erfüllen? Warum tadelt man denn so bitter die Classe von Menschen, welche nur alles um des Erlösers willen thue, von ächter Moralität keine Begriffe habe, und die Religion in ein unwürdiges Spielwerk verwandle? Durch die viel zu allgemein gewordne Entfernung der Antriebe, welche aus dem Innersten der christlichen Religion hergenommen sind, haben wir gewiß nichts gewonnen, aber desto mehr verlohren.

Beantwortung dieser Einwürfe

1) Was die erste Einwendung betrift, so ist schon oben Th. 1. S. 481. ff. gezeigt worden, daß Jesus und seine Apostel zwar sehr häufig auf den Willen Gottes sich berufen und dadurch zur Ausübung der Tugend und zur Befolgung einzelner Pflichten ermuntern, daß sie aber in der That einen andern Grundsatz voraussetzen und ihre Forderungen sehr oft ohne Beziehung auf den göttlichen Willen, durch andre Gründe unterstützen. Hätten sie dieß nicht gethan, so müßten sie

a) eine blos theologische Moral vorgetragen haben, die sich ganz allein auf göttliche Auctorität gründete, und der Vernunft alle gesetzgebende Kraft abspräche. Sie hätten dann auch ihre Schüler nicht auffordern können, zu prüfen, was der Wille Gottes sey. Denn dieses Prüfen setzt ja schon einen rationalen Grundsatz voraus.

b) Hätten sie einen ganz vollständigen Unterricht über alles, was in jeder Lage und in allen Umständen des Lebens zu thun oder zu lassen sey, geben

geben müssen. Da sie nun aber über viele Verhältnisse und Situationen, in die wir kommen können, keine besondern Anweisungen vorgetragen haben, so bedürfen wir hier wieder eines rationalen Grundsatzes, um in diesen speciellen Fällen zu bestimmen, was der Wille Gottes von uns fordre. Man vergl. Th. 1. S. 345—347.

Wenn sie also auch kein höchstes Moral-Prinzip ausdrücklich genennet haben (welches in einer populären Moral nicht nöthig war,) so müssen sich doch alle ihre Vorschriften auf irgend eins zurückführen lassen. Daß sie aber am besten aus dem reinen formalen Grundsatz abgeleitet werden können, ist oben bewiesen worden Th. 1. S. 500. ff.

Was die Motive zum Handeln betrifft, so ist im 5ten Absch. gezeigt worden, daß sie ausser den religiösen und sinnlichen Bewegungsgründen auch sehr häufig rein moralische brauchten. So lange also dieß noch nicht widerlegt ist, so lange wird man denen, die von der reinen Moral auf der Kanzel Gebrauch machen, nicht mit Recht eine Abweichung von der Lehrart Jesu vorwerfen können. Eben so wenig wird man sie

2) blos aus diesem Grunde einer fehlerhaften Exegese beschuldigen können. Es ist zwar nicht zu läugnen, daß durch Kants Vorschlag einer moralischen Interpretation, welche eigentlich blos durch die Rücksicht auf das kirchliche System veranlaßt wurde, manche sich haben verleiten lassen, die pragmatisch-historische Erklärung fast ganz bey Seite zu setzen; aber es haben auch mehrere dem kritischen

System günstige Theologen diese Verirrung laut getadelt. Man sehe die Schrift über die christliche Religion S. 420—476. Daß aber auch auf dem Wege der grammatischen Interpretation die Uebereinstimmung der reinen Moral mit der christlichen gefunden werden könne, hat unter andern Berger gezeigt in seiner moralischen Einleitung ins N. T. 3 Theil.

3) Daß rohen und ganz verdorbenen Menschen gleich anfangs reine Vernunftprincipien vorgehalten werden sollen, verlangt das kritische System nicht. Nach dessen Grundsätzen müssen sie vielmehr erst durch sinnliche Bewegungsgründe der Moralität fähig gemacht und nur nach und nach zu ihr erhoben werden; welches aber am besten in Katechisationen geschehen kann, weil ganz Unwissende einen zusammenhängenden Vortrag nicht zu fassen fähig sind. Es ist aber deswegen nicht nöthig, daß sie den höchsten Grad von Aufklärung erlangen, welches besonders von gemeinen Handwerkern, Dienstboten und Landleuten nicht erwartet werden kann. Denn auch für Unaufgeklärte können, wie schon bemerkt worden ist, die reinen Grundsätze der Moral sehr faßlich und verständlich vorgetragen werden. Es wäre auch in der That höchst traurig, wenn blos Vornehme zu einer reinen Tugend gebildet werden könnten.

Sollte es nicht, fragt Mutschelle mit Recht, der weisen unpartheyischen Vorsehung des Höchsten angemessen seyn, in einer Sache, die alle Menschen angeht, allen eine Art von gleichem Licht mitzutheilen, wie er eben dieselbe Sonne über alle aufgehen, und allen scheinen läßt? Sollte nicht

der

der Tagelöner in seiner Hütte so gut, als der Philosoph auf seiner Studierstube einsehen können: das ist gut, das ist recht, weil es mir meine Vernunft als gut und recht darstellt? Doch wider die entgegengesetzte Behauptung streitet auch die Erfahrung. Man findet in niedern Ständen gewiß wenigstens eben so viele Menschen, die über wahre sittliche Güte richtig urtheilen und darnach handeln, wie in den höhern.

4) Eine widrige Eintönigkeit, und ermüdende Wiederholung ist wohl beym Vortrag der reinen Moral am wenigsten zu befürchten. Denn erstlich kann der Beweiß von der Pflichtmäßigkeit einer Handlung auf sehr mannichfaltige Weise geführt werden, wenn man die drey Formeln des kategorischen Imperativs dabey gebraucht. Man sehe Snell Critik der Volksmoral §. 164. Anm. 3. Schmids Anleitung zum populären Kanzelvortrag Abh. 1. S. 129. §. 68. Ferner ist schon die Beschreibung einer Tugend Beweiß von der Pflichtmäßigkeit einer Handlung, und diese ist doch bey jeder verschieden; da hingegen die Vortheile und Nachtheile verschiedener Tugenden doch häufig mit einander übereinstimmen und auf einen Punkt zusammentreffen. Wie endlich Jesus und seine Apostel selbst die reinen Bewegungsgründe zur Tugend auf die mannichfaltigste Weise modificirt haben, ist oben gezeigt worden Absch. 5. Uebrigens beweißt Snell Critik der Volksmor. S. 440. §. 186. daß man viel weniger bey nicht rein moralischen Vorträgen eine unangenehme Einförmigkeit vermeiden könne. Was die Verbindung der reinen Moral mit der Religion betrift, so bemerkt Heidenreich: Taschenb. 1797. N. 3. S. XXIX.

daß es sehr thöricht sey, wenn man es einem geistlichen Redner zum Vorwurf mache, daß in jedem seiner Werke immer dieselben Ideen und Hinsichten gewissermasen wiederkehren; daß er bey Behandlung jedes Themas den Uebergang zu den Wahrheiten von Gott, Zukunft, und Unsterblichkeit macht. Man muß, sagt er, um diese zu tadeln, gar nicht wissen, was ein geistlicher Stoff ist, nicht wissen, in welchem innigen Zusammenhang die Wahrheiten der Religion unter einander stehen, und daß, so bald der Geist der Religion in einer Seele herrschend wird, alle Gegenstände, welche in ihrer Sphäre liegen, nähere oder entferntere Beziehung auf Religion bekommen.

5) Daß die Triebe und Neigungen unsrer Natur an und für sich gut sind, und weder ausgerottet werden können noch sollen, gesteht das kritische System vollkommen zu. Nur sind sie nach dessen Grundsätzen nicht fähig, Erkenntniß- und Bestimmungsgründe rein sittlicher Handlungen zu seyn. Den Beweiß für diese Behauptung sehe man Th. 1. S. 312—334. Daß sie übrigens in dem gegenwärtigen Zustand an den edelsten Handlungen der weisesten und besten Menschen sehr vielen Antheil haben, wird nicht geläugnet. Denn die Tugend eines endlichen Wesen, folglich auch eines Menschen kann nicht vollkommen seyn. Man sehe Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 26 — 28. aber man vergleiche damit Gräffe Lehrbuch Th. III. S. 410. ff. wo gezeigt wird, daß man kein Bedenken tragen dürfe, anzunehmen, es gebe Menschen auf Erden, die aus Achtung fürs Gesetz handeln, denen Recht, Tugend und Pflicht über alles gehe, und Bergks Reflexionen über

Kants

Kants Tugendlehre, S. 62. v. XIII. wo die Frage beantwortet wird: iſt der Menſch nicht in einer Einzigen ſeiner Handlungen der Reinigkeit ſeiner moraliſchen Abſicht und der Lauterkeit ſeiner Geſinnungen ſich völlig bewußt?

6) Den Gebrauch religiöſer Bewegungsgründe unterſagt das kritiſche Syſtem nicht, ſondern empfiehlt ihn vielmehr. Man ſehe Schmids Anl. z. Kanzelber. S. 137 ff.

Wie viel der Glaube an die heiligen Schrift zur Beförderung des Reiches Gottes beytragen könne, und wie nöthig es ſey, dieſen Glauben zu benutzen, hat Kant ſelbſt gezeigt in der Schr. Religion innerh. der Gr. d. bl. Vern. S. 152. ff. Daß endlich die Vorſtellung des Verdienſtes Jeſu ein vortreflicher Bewegungsgrund zur reinen Tugend ſey, iſt ſchon oben Abſchn. 5. erläutert worden.

7) Was den Anthropomorphismus betrifft, ſo ſtimmen die Kantiſchen Philoſophen vollkommen damit überein, daß wir denſelben nicht entbehren können, denn wir haben in allem eine blos analogiſche Erkenntniß von Gott. M. ſ. Schmids Moralphiloſophie S. 395. §. 216. „Unſer Begriff von der Gottheit giebt uns nur ihre Beziehungen auf die Welt und die Bedingungen an, unter welchen unſer Verſtand ſich dieſelben als möglich vorſtellen kann. Er enthält alſo einen Anthropomorphismus. Dieſer iſt aber der Reinheit des Begriffs nicht nachtheilig; denn es ſoll dadurch nicht das Weſen Gottes an ſich ſelbſt, oder die innern Bedingungen ſeiner Möglichkeit beſtimmt werden. Dieß wäre widerſprechend. Er iſt nicht vernunftwidrig. Denn

die Prädicate sind lediglich von der Vernunft selbst hergenommen. Eben so wenig ist er dem practischen Interesse hinderlich; vielmehr wird es dadurch befördert. Es interessirt uns als moralische Wesen, nicht was Gott an sich ist (wovon wir auch nichts wissen noch erfahren können) sondern was er für die Welt und für uns ist. Darzu sind die reinmetaphysischen Merkmahle zwar nothwendig, aber nicht hinreichend. Man vergl. Heydenreich Philosophie der natürlichen Religion 2ter Theil 24 Betr. über den Anthropomorphismus in der Vorstellung von den Eigenschaften Gottes. Snell's Schr. ein Wort zur Vertheidigung des alten Glaubens, Frankfurt 1799. wo das 2te Capit. vom Gebrauch der Morphismen handelt und sehr dagegen warnt, daß man nicht blos metaphysische Begriffe auf der Kanzel entwickeln soll, und Kant selbst Critik der reinen Vernunft S. 724. 725. Beym Gebrauch des Anthropomorphismus muß sich der Prediger nach der Stufe der Cultur richten, auf welcher seine Gemeinde steht, ob er gleich, wenn diese eine sehr niedrige ist, sich Mühe zu geben hat, sie nach und nach höher zu erheben. Man sehe Bergers Aphorismen S. 169.

8) Keinesweges verwirft endlich die reine Moral das Motiv zum Guten, um Christi willen seine Pflicht erfüllen, wenn es nämlich so viel heißt als: aus Ueberzeugung von der Wahrheit und Vortreflichkeit seiner Lehre, oder aus Achtung gegen das edle Beyspiel, das er durch sein Verhältniß aufgestellt hat, thun, was recht und gut ist. Man vergl. Th. 1. dieser Moral S. 489 und in diesem 2ten Theil den fünften Abschnitt. Wie es aber sehr häufig in manchen ältern ascetischen Schriften vorkommt,

kommt, zeigt es doch in der That nichts anders an, als eine mystische Schwärmerey, bey der sich die Verfasser nichts deutliches gedacht haben. Dieß haben aber schon vor der Entstehung der kritischen Philosophie vernünftige Theologen getadelt.

Von den drey Formeln des kategorischen Imperativ's ist schon bemerkt worden, daß sie sehr leicht populariſirt, und mit solchen Ausdrücken, die unter gemeinen Leuten bey der moralischen Beurtheilung der Handlungen gebräuchlich sind, verglichen werden können. Man sehe Th. 1. dieser Moral S. 435 — 449 und S. 462. Kant selbst hat in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten die Anwendung des kategorischen Imperativs im gemeinen Leben durch Beyspiele zu zeigen gesucht. Nur scheint es, als wenn bey diesen Beyspielen — den kritischen Grundsätzen zuwider zu viel auf Erfahrung Rücksicht genommen sey. Es verdient daher nachgelesen zu werden, was Heidenreich darüber bemerkt in der Propädevtik Vorrede Th. II. S. 29 ff. Man sehe auch die angeführte Abhandlung Snells über den sittl. Volksunterricht in d. Material. zur Amtsf. e. Pr. Heft 2. S. 152. ff. wo ebenfalls diejenigen Gesichtspunkte, welche für den populären Unterricht die brauchbarsten zu seyn scheinen, kürzlich angedeutet worden. So hat auch Gräffe in Rücksicht des katechetischen Unterrichts gezeigt, wie das Moralgesetz in solchen Formeln dargestellt werden könne und müsse, die auch dem Verstand der Kinder begreiflich sind. Lehrb. der Katechet. Th. III. S. 328. ff.

Die Regeln, die in Absicht auf den Gebrauch der reinen und empirischen

Bewegungsgründe zu beobachten sind, können leicht aus den bisherigen Erörterungen abstrahirt werden. Der Prediger muß nämlich

1) den sittlichen Zustand seiner Gemeine, so viel als möglich ist, kennen zu lernen suchen. Ist dieser im Ganzen noch sehr roh und verdorben, so ist es freylich nöthig, daß er zuförderst die Gemüther durch sinnliche Motive der moralischen Erhebung fähig mache. Dieß war der Fall zu der Zeit Jesu und der Apostel, wie oben gezeigt worden ist. Daher bedienten sie sich auch nicht selten empirischer Bewegungsgründe, ja sie kündigten bisweilen, wenn sie es mit grobsinnlichen und leidenschaftlichen Menschen zu thun hatten, harte Strafen an. Dieß war wohl auch die Ursache, warum man immer glaubte, daß die Lehrart Jesu und seiner Apostel am meisten dem Eudämonismus entspreche. So muß auch jetzt noch der Prediger solche Zuhörer, die er als ziemlich verwildert kennt, durch Schilderung der traurigen und schrecklichen Folgen des Lasters zu erschüttern, und durch Beschreibung der angenehmen Folgen der Tugend zur Aufmerksamkeit und zum Nachdenken zu bringen suchen. So bald sie aber die Stimme der Vernunft zu hören im Stande sind, muß er ihnen die reinern Motive vorhalten; er muß sie auf ihre wahre Würde leiten, ihnen Achtung für sich selbst einflößen, und sie zur Ausübung einer uneigennützigen Tugend anleiten. Eine andre Methode hat der Prediger zu beobachten, welcher eine Gemeine vor sich hat, die zur äussern Gesetzmäsigkeit schon gebildet ist. Dieser darf ohne Zweifel weniger der sinnlichen Motive sich bedienen, weil er nicht erst Legalität hervorzubringen hat, sondern er muß vielmehr seine Zuhörer

von

von der Beſchaffenheit der reinen Tugend unterrichten, er muß ihnen zeigen, daß es nicht genug ſey, die Geſetze der Sittlichkeit zu beobachten, ſondern daß es auch, und zwar vorzüglich, auf die Gründe und Abſichten ankomme, warum man ſie erfülle; daß das noch keine Tugend ſey, die aus Eigennutz, Ehrgeiz, oder aus ſympathetiſchen Neigungen geübt werde, ſondern daß allein reine Achtung für Pflicht ſie erzeugen könne. So lehrt Jeſus, wenn er vor Schriftgelehrten und Phariſäern ſprach, weil gerade dieſe Menſchen auf ihre äuſſere Geſetzmäſigkeit ſtolz waren.

Noch anders müßte derjenige Prediger verfahren, in deſſen Gemeine ſchon ein ächter moraliſcher Sinn vorhanden wäre. Er dürfte nicht die Nothwendigkeit einer reinen Tugend erſt beweiſen, denn die Gemeine glaubte ſchon an ſie. Sein Zweck müßte blos der ſeyn, jenen ſchon vorhandenen Sinn zu beleben und zu ſtärken, alles, was ihn innerlich wankend machen, und äuſſerlich verhindern könnte, in Handlungen ſich zu zeigen, wegzuſchaffen. Er müßte daher beſonders den Glauben an die Religion, der unmittelbar aus der moraliſchen Geſinnung hervorgeht, beleben; er müßte ſeine Zuhörer immer auf Gott und Ewigkeit führen. Bey der Behandlung einzelner Pflichten müßte er beſonders über die Anwendung der moraliſchen Grundſätze, deren Werthſchätzung er ſchon vorausſetzen könnte, aufs Leben und Handeln Unterricht geben. Er müßte vorzüglich dieſe Anwendung durch ſein eignes Leben und Verhalten beweiſen.

2) Es iſt aber wohl ſelten der Fall, daß der Prediger eine beſtimmte, und auf einer gleichen Stufe der

Cultur stehende Classe von Menschen vor sich hat. Grösstentheils ist sein Auditorium gemischt, und aus sinnlichen, verständigen, und vernünftigen Menschen zusammengesetzt. *) Oft ist auch seine Gemeine so groß, daß er sie nicht übersehn, und den Grad der Bildung, die einzelne besitzen, nicht gehörig kennen lernen kann. Er muß daher auch seine Vorträge so einrichten, daß er, so viel als möglich, Allen Alles werde, und seine moralische Bewegungsgründe mit sinnlichen verbinden. Entweder er kann von letztern ausgehen, und zuförderst die Thorheit des Lasters und die Weisheit eines tugendhaften Wandels zeigen, und dann zu reinen Grundsätzen übergehen, und seinen Zuhörer mit sich auf den moralischen Standpunkt erheben. Oder er kann von der Beschreibung der wahren Tugend den Anfang machen, und sie mit lautern Triebfedern unterstützen, und dann, um auch der sinnlichen Neigung etwas entgegen zu setzen, auch die Folgen eines sittlichen Verhaltens lebhaft beschreiben. Immer muß er aber als ein geistlicher Redner die Moral mit der Religion auf das engste verbin-

*) Man hat neuerlich, weil man die beständige Vermischung der Zuhörer als einen Mangel unsrer kirchlichen Gesellschaften betrachtete, den Vorschlag gethan, ob es nicht für die Gemeinden zuträglicher sey, sie gleichsam in einzelne Chöre zu theilen, wie in den Brüdergemeinden. Man sehe Paulus neues theologisches Journal 11ter B. S. 33. Journal f. Pred. 17ter B. S. 125. Aber, daß dieser Vorschlag nicht ausführbar sey, zeigt Ammon in der Anleitung zur Kanzelber. S. 47. Die Einrichtung in der Brüdergemeinde beschreibt J. Lorenz in der Nachricht von der Grundverfassung der Brüdergemeine Barby 1789.

binden. Er muß den Menschen, von welcher Seite er ihn auch betrachter, immer in Verbindung mit Gott und Ewigkeit darstellen; er muß ihn, wie Heidenreich sagt, so schildern, daß jeder Zug ihn an die Würde seiner Natur und die Hoheit seiner Bestimmung erinnere, daß er in frommer Begeisterung die Fesseln der Erde vergißt, und sich als Bürger einer höhern Welt fühlt. Hierzu wird ihn der Glaube an das Christenthum sehr zu Statten kommen, welchen er also bey allen seinen Vorträgen nothwendig benutzen muß.

Erst vor kurzem ist eine Schrift erschienen: historisch-kritischer Versuch über die Beweggründe der christlichen Moral von Johann Daniel Schulze, Privatlehrer der Philosophie in Leipzig. Nebst einer Vorrede v. D. Johann Georg Rosenmüller. Oschatz bey Oldekop und Leipzig in Commission bey Fleischer d. j., welche selbstdenkenden Predigern zur Verarbeitung in ihren Religionsvorträgen sehr zu empfehlen ist. Das Ganze zerfällt, nach vorausgeschickten Bemerkungen ber den Ausdruck Beweggründe und über die weise Mischung derselben im Christenthum (wobey der Verfasser Kantische Ideen benutzt hat) in drey Abtheilungen. Die erste handelt von den falschen und unächten, die zweyte von den ächten Beweggründen, und die dritte enthält ein vollständiges Register der vorzüglichsten Tugenden und Laster nach ihren Beweggründen.

Das Lesen solcher Religionsvorträge, die nach diesen Grundsätzen bearbeitet sind, wird die Anwendung der vorgetragenen Regeln um vieles erleichtern.

Vor-

Vorzüglich lehrreich und nachahmungswürdig sind, so wie von vielen andern Seiten, also vorzüglich auch in Rücksicht der weisen Mischung der sinnlichen und reinen Bewegungsgründe und der zweckmäßigen Verbindung des Rationalen mit der Lehre Jesu

Die Predigten des Herrn Oberhofprediger Reinhard in Dresden, die seit 1796 theils vollständig theils auszugsweise in Meisen bey Erbstein und in Sulzbach im Verlag der Com. Seidlischen Officin herausgekommen sind.

Ferner

Carl Christian Erhard Schmids Predigten. Jena bey Stahl 177.

Predigten über die ganze christliche Pflichtenlehre von Funk, Venturini und Olshausen, Altona 1798. die in 8 Bänden die Hauptwahrheiten der christlichen Moral abhandeln werden. Bis jetzt sind 3 Bände erschienen. Funk und Olshausen werden die künftigen allein fortsetzen.

Predigten über die Sonn- und Fest-Tags Evangelien des ganzen Jahres von M. Carl Gottfried Bauer. 2 Theile Züllichau und Leipzig 1799.

Geist des reinen Christenthums in einer Sammlung Predigten über die gewöhnlichen Sonn- und Festtags-Evangelien v. M. Christian Victor Kindervater. 2 Bände 1795.

Ammons Religionsvorträge über die wichtigsten Wahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre 6 Theile und Predigten zur Beförderung eines reinen moralischen Christenthums. Erlangen.

Löfflers Predigten dogmatischen und moralischen Inhalts 4 Bände.

Cannabichs Predigten über die Sonn- und Festevangel. 2 Theile.

Soldan Religionsvorträge nach Grundsätzen der reinen Sittenlehre. Gießen 1795.

Versuche in Kanzelvorträgen nach Grundsätzen der neuesten Religionsphilosophie, Frankfurt und Leipzig 1798. Nur sind in diesen Predigten noch gar zu häufig die Formeln und Schulsprachen der kritischen Philosophie beybehalten.

Neue practische Materialien zu Kanzelvorträgen über die Sonn- und Festtags-Evangelien aus J. Kants moralischen und religiösen Schriften, gezogen und bearbeitet v. J. C. Greiling. Magdeburg b. Keil.

In der Recension dieser Materialien, die in Schmidts allgemeiner Bibliothek der neuesten theologischen Literatur befindlich ist, B. 2. St. 1. 97. werden einige allgemeine Bemerkungen, die nachgelesen zu werden verdienen, über die Frage gemacht; was heißt kritische Philosophie auf die Kanzel bringen? Es heißt nämlich: jeden vorräthigen Stoff zu Kanzelvorträgen bearbeiten nach den Principien und Hauptgrundsätzen der kritischen Moral und Religionsphilosophie. Diesem nach müßen a) Die Vernunftgesetze den Primat führen über die Schriftgesetze b) Sittlich seyn und Heilig werden ist durchaus vorzustellen als Hauptzweck des Menschen, nie als Mittel zur Glückseeligkeit c) zur sittlichen Denk- und Handlungsart ist keine andere Triebfeder hinzuzusetzen, als die einzig reine und höchste Achtung gegen die Pflicht d) alle Religionslehre ist herzuleiten aus moralisch-practischen Principien — hier also keine speculativen Beweise, sondern Glaubensgründe, u. s. w.

Meh.

Mehrere hieher gehörige Regeln und Anweisungen findet man in Schuderoffs Beyträgen zur Beförderung zweckmäsiger Kanzelvorträge, Braunschweig 1796 und in desselben Critik der Homiletik, Gotha 1797. Ferner in Ammons Anleitung zur Kanzelberedsamkeit, Göttingen 1799 und in J. W. Schmids Anleitung zum populären Kanzelvortrag, 2te Ausgabe Jena 1795.

Zweytes Hauptstück.

Allgemeine moralische Begriffe und Grundsätze in Absicht auf den Menschen.

Erster Abschnitt.

Moralische Natur des Menschen.

Die bisher angestellten Untersuchungen machen den Inhalt der reinen Moral aus, welche, wie Th. 1. S. 12. gezeigt wurde, das System allgemeiner, moralischer für alle vernünftige Wesen gültiger Begriffe und Grundsätze ist *). Es ist bewiesen worden, daß sich die Sittenlehre Jesu auf diese allgemeinen Grundsätze zurückführen lasse. Da sie aber

*) Da wir aber den Begriff eines ganz reinvernünftigen Wesens nicht zu fassen im Stande sind, so mußte freylich auch in der reinen Moral die Vorstellung eines durch Sinnlichkeit afficirten freyen Wesens zum Grund gelegt werden. Diese Vorstellung ist aber aus der menschlichen Natur genommen, weswegen bisher zuweilen der Mensch gesetzt wurde, statt endliches vernünftiges Wesen, ob gleich die Anwendung für jedes Wesen seines gleichen galt.

aber keine wissenschaftliche sondern populäre Moral ist, so beschäftigt sie sich freylich vorzüglich mit der Anwendung derselben auf den Menschen nach seiner individuellen Lage und Beschaffenheit. Noch deutlicher leuchtet daher die Harmonie dieser Moral mit dem kritischen System ein, wenn man sie mit dem vergleicht, was den zweyten Theil der Moralphilosophie ausmacht, und moralisch practische Anthropologie genennt wird. Man sehe C. C. E. Schmids Moralphilosophie S. 43 und ff. Denn Anthropologie heißt dieser Theil eben deswegen, weil er blos den Menschen zum Gegenstand hat, und moralisch-practische Anthropologie nennt man ihn *zum* Unterschied von der theoretischen. Diese nämlich betrachtet den Mensch nach dem, was er durch die Natur ist; sie giebt daher entweder eine Beschreibung des Menschen, in so fern er zu einer Gattung lebender Wesen gehört (Physiographie), oder eine Geschichte desselben, in wie fern zu dem, was er jetzt ist, die Ursachen in den Naturgesetzen der Entwickelung des Menschengeschlechts aufgefunden werden können (Physiogonie). Die practische Anthropologie aber erwägt den Menschen nach dem, was er durch Freyheit werden kann; sie zerfällt daher in die pragmatische (technisch practische) und in moralische die (moralisch-practische) Menschenlehre. Jene begreift die selbstthätige Ausbildung des Menschen zur Kunst, mithin zur Tauglichkeit und Geschicklichkeit, allerley Zwecke, welche er sich setzt, auszuführen; diese begreift die selbstthätige Kultur des Menschen zur Tugend; mithin zu dem, was Zweck an sich ist, und worzu alles, was der Mensch durch Natur ist, und durch Kunst werden kann, sich nur wie Mittel zum Endzweck verhält. Die moralische Anthropologie setzt die pragmatische und diese die phy-

physiognomische und physiographische Kenntniß des Menschen voraus, und muß sich oft auf sie beziehen. Weil sie also nothwendig auf Erfahrung Rücksicht nehmen muß, indem sie das, was der Mensch nach der Erfahrung durch die Natur ist, und durch die Kunst werden kann, auf dasjenige anwendet, was er kraft eines Sittengesetzes seiner Vernunft werden soll, so wird sie auch die empirische Moral, oder die angewandte Sittenlehre genennt. Man sehe Tieftrunk Religion der Mündigen. S. 207. ff. Kants Anthropologie Vorrede S. IV. ff. und Hoffbauers Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilosophie Th. 1. S. 340. ff. Verhältniß der reinen zur angewandten Moralphilosophie und S. 346. ff. Ideen zu einer ethischen Anthropologie und ihrer Anwendung.

Die moralische Anthropologie zerfällt aber wieder in zwey Theile. Sie lehrt erstlich, wie der Mensch, als Mensch betrachtet, nach seiner allgemeinen moralischen Natur zu den a priori bestimmten Zwecken gelangen könne, wie er überhaupt das seyn und werden können, was das Sittengesetz von ihm verlangt. Sie macht uns aber auch zweytens mit den bestimmten Zwecken bekannt, welche unter der Form des Sittengesetzes subsumirt werden können, sie handelt daher von den einzeln Pflichten und Tugenden, wodurch er seine Sittlichkeit in der Sinnenwelt an den Tag legen soll. Im ersten Fall heißt sie allgemein empirische im zweyten specielle empirische Moral.

In diesem Hauptstück haben wir es mit der allgemeinen empirischen Moral zu thun, und zwar mit der allgemeinen moralischen Gesetzgebung, wie

sie der menschlichen Natur angemessen ist (mit der allgemeinen empirischen Ethik) und mit den allgemeinen Tugendmitteln für den Menschen, durch welche seine moralische Besserung bewirkt werden kann (mit der allgemeinen moralischen Ascetik). Beydes muß in besonderer Beziehung auf den moralischen Unterricht Jesu und seiner Apostel untersucht, und damit verglichen werden.

Beschaffenheit der moralischen Natur des Menschen.

Man hat von jeher die Frage aufgeworfen: ob der Mensch von Natur gut oder böse, oder ob er zum Theil gut und zum Theil böse sey? Wie verschieden die Antworten waren, die auf diese Frage gegeben wurden, erzählt der Herr Oberhofprediger Reinhard im System der christlichen Moral Th. 1. S 352. ff. Aufl. 3. Die richtigste ist aber wohl ohne Zweifel keine andere als diese: von Natur — wenn dieß so viel heißen soll als vor aller freyen Selbstthätigkeit — ist der Mensch weder gut noch böse. Er wird erst eins von beyden durch Freyheit. Man sehe Fichtens Sittenlehre S. 247. Denn alles moralisch Gute und alles moralisch Böse — und davon ist hier doch allein die Rede — entsteht erst durch den Gebrauch des freyen Willens, durch Selbstthätigkeit eines vernünftigen Wesens, wie oben gezeigt worden ist, Th. 1. Absch. 1. S. 297 — 310. und in diesem 2ten Theil, Abschnitt 7. Diese Begriffe nehmen auch die scharfsinnigsten Männer unter denjenigen Theologen an, die übrigens das Kantische System nicht ganz billigen. So Niemeyer in seinen Briefen an Christl. Rell. B. III. S. 115.

Aus

Aus eben dieser Ursache kann auch der Mensch von Natur nicht zum Theil gut und zum Theil böse seyn. Denn er ist zwar ein vernünftiges und sinnliches Wesen zugleich, und es ist also seiner Natur gemäß, daß sein Wille von vernünftigen und sinnlichen Triebfedern afficirt wird; aber dieß macht ihn weder böse noch gut. Das letztere wird er erst dadurch, wenn er die sinnlichen Triebfedern den vernünftigen unterordnet. Denn das Vernunftgesetz soll für den freyen Willen die oberste Bedingung der Befriedigung der Selbstliebe und ihrer Neigungen seyn. Gut und böse zugleich zu seyn ist auch in einer und derselben Kraft unmöglich, weil sich beydes einander aufheben würde *).

Eine andre Frage ist aber diese: ob der Mensch zum Guten oder zum Bösen von Natur Anlagen habe? Und da läßt sich denn allerdings behaupten: alle natürliche Anlagen des Menschen sind nicht blos negativ Gut (widerstreiten nicht allein nicht der sittlichen Güte) sondern sie sind auch positiv gut.

*) So müssen wir nämlich urtheilen, wenn wir den Menschen in seinem Verhältniß zum objectiven Gesetz betrachten, wenn wir auf die Grundmaximen seines Willens sehen. Etwas anders ists, wenn wir auf dasjenige Rücksicht nehmen, was die Menschen wirklich thun und lassen, und was uns in der Erfahrung zur Beurtheilung gegeben wird. Da kann freylich ein Mensch theils als böse theils als gut erfunden werden, je nachdem sein Vorsatz Festigkeit und Macht hat, oder wandelbar und schwach ist, je nachdem er bey vorkommenden Fällen bald Stand hält, bald fällt. Man sehe Tiefrunk Rel. der Mündigen. S. 265.

d. h. sie sind Anlagen zum Guten (sie befördern die Befolgung desselben).

Anlagen des Menschen zum Guten.

Wenn in der moralisch-practischen Anthropologie je von den Anlagen gehandelt wird, die jeder Mensch von Natur hat, so versteht sich's, daß hier nur diejenigen in Betrachtung kommen, welche unmittelbar auf das Begehrungsvermögen des Menschen in Beziehung stehen, mithin den Gebrauch seiner Willkühr angehen. In dieser Hinsicht theilt Kant mit Recht die Anlagen des Menschen in drey Klassen ein (man sehe dessen Religionslehre S. 15. ff.)

I) In die Anlagen für seine Thierheit als eines lebenden

II) In die Anlagen für seine Menschheit als eines zugleich vernünftigen und

III) In die Anlagen für seine Persönlichkeit als eines zugleich der Zurechnung fähigen Wesens.

1) Die Anlagen für die Thierheit im Menschen, oder in wie fern er ein thierisches lebendiges Wesen ist, kann man unter den allgemeinen Titel der physischen blos mechanischen Selbstliebe d. i. einer solchen bringen, worzu nicht Vernunft erfordert wird.

Sie ist dreyfach: erstlich, zur Erhaltung seiner selbst; zweytens zur Fortsetzung seiner Art, durch

durch den Trieb zum Geſchlecht, und zur Erhaltung deſſen, was durch Vermiſchung mit demſelben erzeugt wird; (Kinderliebe) drittens zur Gemeinſchaft mit andern Menſchen, d. i. der Trieb zur Geſellſchaft.

Alle dieſe Naturanlagen der Thierheit ſind nicht nur nicht böſe — denn es entſpringen aus ihnen unmittelbar keine Laſter, indem ſie, an ſich betrachtet, völlig inſtinctmäſig und mechaniſch wirken, ſondern ſie ſind auch Anlagen zum Guten, ſie ſind urſprünglich auf Naturzwecke gerichtet, welche, wenn ſie von dem Menſchen gehörig gewürdigt werden, als Mittelurſachen zu moraliſchen Zwecken dienen können und ſollen. Nur wenn ſie von dem Menſchen gemißbraucht werden, können auf ſie, wie Kant ſich ausdrückt, allerley Laſter gepfropft werden. Nur durch eine falſche und geſetzwidrige Anwendung kann die Anlage zur Selbſterhaltung in Völlerey, die Anlage zur Geſchlechtserhaltung in Wolluſt, die Anlage zur Gemeinſchaft mit andern Menſchen in wilde Geſetzloſigkeit ausarten.

2) Die Anlagen für die Menſchheit, d. i. in wie fern der Menſch ein lebendes und zugleich vernünftiges Weſen iſt, kann man unter den allgemeinen Titel der zwar phyſiſchen aber doch vergleichenden Selbſtliebe (wozu Vernunft erfordert wird) bringen. Auch dieſe Anlagen ſind an und für ſich gut, und in ihrem unverdorbenen Zuſtand zeigen ſie ſich als Trieb der Anhänglichkeit an einzelne Menſchen, als Trieb der Sympathie — der Mitfreude und des Mitleids, als Trieb des Wohlwollens, (woraus die Gutmüthigkeit unbeleidigter wil-

wilder Völker zu erklären ist,) als Trieb geachtet und geliebt zu werden, als Trieb der Nachahmung. Sie sind also ebenfals Anlagen zum Guten. Der Naturzweck bey diesen Anlagen geht dahin, daß dadurch ein Wetteifern rege gemacht und dieser als Trieb der Kultur gebraucht werden soll, doch so, daß dabey der Wechselliebe nicht zu nahe getreten werde. Nur dann, wenn der Mensch diesen Naturzweck aus den Augen setzt, entstehen die Ausschweifungen der vergleichenden Selbstliebe, Eifersucht, Nebenbuhlerey, Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude, heimliche und öffentliche Feindseeligkeit.

3) Die Anlagen für die Persönlichkeit d. i. in wie fern der Mensch ein sittliches Wesen ist, äussern sich durch die Empfänglichkeit der Achtung für das reine Gesetz der Vernunft, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkühr.

Der Mensch hat

a) Die Idee des moralischen Gesetzes, und von dieser Idee ist die Achtung gegen dasselbe unzertrennlich. Dieß ist nicht so wohl eine Anlage für die Persönlichkeit, sondern macht vielmehr die Persönlichkeit (die Idee der Menschheit ganz intellectuell betrachtet) selbst aus. Denn eben deswegen, weil der Mensch sich als ein durch die Form seines reinen Willens gesetzgebendes Wesen erkennt, ist und heißt er eine Person. Er hat aber

b) auch die Empfänglichkeit, sich die Achtung des Gesetzes eine hinreichende Triebfeder des Willens

seyn

seyn zu lassen. (moralisches Gefühl) Dieß gehört zur Anlage für die Persönlichkeit. Denn diese Empfänglichkeit des innern Sinnes gehört zur Natur.

Daß auch diese Anlage eine Anlage zum Guten sey, leuchtet von selbst ein. Denn auf sie kann gar nichts Böses gepfropft werden. Indessen wird doch auch der Mensch durch diese bloße Naturanlage noch nicht moralisch gut. Dieß wird er nur dann, wenn er die Achtung des Sittengesetzes, und die daraus bewirkte Triebfeder sich zur alleinigen Maxime macht, worzu freye Selbstthätigkeit gehört. Daß er aber die dazu erforderliche Freyheit besitze, lehrt ihm ebenfein moralisches Bewußtseyn. Man sehe Absch. 7.

Christlicher Lehrbegriff.

Daß die Sittenlehre des Christenthums mit den bisher erörterten Grundsätzen der kritischen Philosophie in Rücksicht der moralischen Natur des Menschen vollkommen übereinstimme, erhellet schon

1) daraus, weil sie den nähmlichen Begriff vom Sittlich-Guten und Sittlich-Bösen aufstellt. Denn auch nach der Lehre Jesu wird nur dasjenige so genennt, was mit freyen Willen dem Sittengesetz gemäß oder zuwider gewirkt wird, wie bisher oft und ausführlich gezeigt worden ist. Sie würde sich also selbst widersprechen, wenn sie eine anerschaffene Güte oder Boßheit der Menschen behauptete.

2) würde diese Behauptung die Zurechnungsfähigkeit aufheben, die das Christenthum in so vielen Stellen des N. T. dem Menschen beylegt. Denn kann wohl jemand etwas zugerechnet werden, wovon er nicht selbst Urheber ist? Wäre also nach Jesu und seiner Apostel Lehre dem Menschen sittliche Güte oder Boßheit anerschaffen, wie könnten sie sagen, daß er dafür belohnt oder bestraft zu werden verdiene? Wie könnten sie ihn Belohnung oder Bestrafung von einem Wesen erwarten lassen, das sie doch so oft als heilig und gerecht beschreiben?

3) es findet sich auch im N. T. keine Stelle, in der wirklich gelehrt würde, daß das moralisch Gute oder Böse dem Menschen angebohren werde.

Denn diejenigen Stellen, aus welchen man sonst bewieß, daß bey dem ersten Menschen eine concreata sapientia, iustitia et sanctimonia statt gefunden habe, daß aber, nachdem durch den ersten Sündenfall diese Vorzüge verlohren gegangen, nun alle seine Nachkommen mit der Erbsünde behaftet gebohren würden, alle diese Stellen lassen eine andere und richtigere Erklärung zu.

Zur Bestimmung dessen, was dem ersten Menschen angebohren worden seyn sollte, pflegte man sich gewöhnlich auf Ephes. 4. V. 24. und Coloss. 3, 10. zu berufen.

Man machte nehmlich den Schluß, daß das göttliche Ebenbild, das ihm beygelegt wurde, aus eben den Eigenschaften müsse bestanden haben, zu denen man vermittelst einer christlichen Besserung ge-

gelangen könne, also in Weißheit, Heiligkeit und Tugend. Allein es ist erstlich sehr zu bezweifeln, ob in diesen Stellen eine Rücksicht auf die ersten Menschen, und ihre Vollkommenheiten liege. Spuren davon findet man wenigstens im Context nicht. Auch Plato sagt: ομοιος ειναι τω Θεω. wie? wenn man nun behaupten wolle, er habe Rücksicht auf den ersten Menschen genommen? Zweytens ist die Untersuchung, worinnen die Vorzüge der ersten Menschen bestanden, eine historische Frage, die durch dogmatische Gründe nicht bestimmt werden darf. Wenn man aber auch die Urkunde Gen. I. V. 26—28. historisch beurtheilt, so liegt doch in derselben durchaus nichts, was jene Prädicate, die man dem göttlichen Ebenbilde gegeben hat, rechtfertigen könnte. Man sehe Ammon in seinem Entwurf einer wissenschaftlichen practischen Theologie nach den Grundsätzen des Christenthums und der Vernunft, Göttingen 1797. S. 115. und Bergers practische Einleitung ins A. T. Leipzig 1799. Th. 1. S. 22 und S. 219. Scheinbarer sind die Stellen, die man für die Erbsünde, die allen Nachkommen Adams angebohren werden soll, angeführt hat; aber auch sie verliehren durch eine richtige Exegese alle Beweißkraft. Diejenigen, welche man im A. T. gefunden zu haben glaubte z. B. 1 Mos. 6, 5. 1 Mos. 8. V. 21 *). Ps. 51.

*) Diese Stelle handelt zwar von einer allgemeinen moralischen Verkehrtheit der Menschen, aber nicht von einer angebohrnen, denn mit Recht bemerkt Döderlein: hebraei quidem cum dicunt, aliquem מנעוריו vel מבטן fuisse aut egisse aliquid sive bonum sive malum Ps. 22, 10. 11. Ps. 38. V. 4. non praecise notant punctum temporis, quo esse vel agere

V. 7. gehören nicht hieher, weil hier nur vom Lehrbegriff des Christenthums die Rede ist. Aber wie wenig aus ihnen für die dogmatische Lehre vom angebohrnen Bösen bewiesen werden könne, hat Cannabich gezeigt in der Kritik alter und neuer Lehren der christlichen Kirche. Zerbst und Leipzig 1792. S. 75. ff.

Die Hauptstellen aus dem N. T., auf die man sich beruft, sind folgende:

Joh. 3. V. 6. το γεγεννημενον εκ της σαρκος σαρξ εστι. Per σαρκα — sagt Wolf (in seinen curis philol. et crit. ad h. l.) hic vitiositatem et labem naturalem intelligi apud interpretes tantum non omnes in confesso est. Allein neuere Ausleger haben aus dem Zusammenhange gezeigt, daß σαρξ nichts anders hier bedeutet als homo ipse, oder humana natura (man sehe Schleußners Lexicon sub voce σαρξ V. 4.) und daß Jesus auf die Meinung der Juden Rücksicht nehme, nach der sie sich einbildeten, daß schon die leibliche Abstammung von Abraham sittliche Vorzüge gewähre. Der Sinn seiner Worte ist also: ein Mensch hat als Mensch vermöge seiner Geburt keinen Vorzug vor den andern, blos durch Weißheit und Tugend kann er vollkommen werden und darzu hat ein jeder Kräfte in sich. Nur sind sie noch ungebildet. Da nun auf die Bildung und Veredlung dieser Kräfte die Stiftung des Reiches Gottes abzweckt, so ist es

agere coepit sed hac formula exprimunt, mature se hoc exseruisse nec novam et nuper accedentem conditionem in eo conspici, sed inveteratam et consuetam.

es nöthig, daß ein jeder Mitglied dieses Reiches werde. Es liegt also in dieser Stelle nicht nur kein Beweiß für die Erbsünde, sondern sie zeigt auch, daß ein jeder Mensch Anlagen zum Guten habe.

Röm. 7. V. 17—20. Hier soll Paulus behaupten, daß der Mensch vermöge seiner leiblichen Geburt zu allem Guten unthätig und mit einem natürlichen angeerbten Hang zum Bösen behaftet sey. Allein erstlich sagt er V. 23. es gebe ein Gesetz der Vernunft, das dem Bösen widerstreite. Mithin müßte wenigstens die Vernunft des Menschen zum Guten fähig seyn. Zweytens behauptet er V. 15. 16. daß der Mensch nach dem edlern Theil seiner Natur das Böse nicht wolle, sondern wenn er es thue, so thue er etwas, was er nicht wolle. Endlich versichert er ausdrücklich V. 19. daß Er das Gute wolle. Er stimmt also vielmehr für eine natürliche Anlage zum Guten. Wie er sich übrigens über den Sitz der Sünde im Menschen erklärt, darüber wird bald mehr gesagt werden.

Röm. 5. V. 12. 18. 19. sagt zwar eben dieser Apostel, daß durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen sey, daß durch eines Menschen Ungehorsam viele (oder auch alle) Sünder worden seyn, allein nach der Meinung vieler neuern Ausleger zeigt er blos damit an, daß Adam zuerst gesündigt, also die Sünde gleichsam in die Welt gebracht, und durch sein böses Beyspiel befördert habe.

Aber, meinen, sie von einer Erbsünde redet er nicht. Ausführlich zeigt dieß Cannabich a. O.

und

und sagt S. 82. so wenig die geistlichen Güter, die wir Jesu verdanken, uns aufgeerbt werden, eben so wenig konnte uns auch das Böse von Adam aufgeerbt werden, sondern wir mußten bey dem einen, wie bey dem andern unsre Freyheit beweisen, indem das moralisch Böse uns eben so wenig, als das moralisch Gute aufgedrungen werden kann; beydes muß unser eignes Werk, das Werk unsrer Freyheit seyn. Allein gesetzt auch, daß man, wie es wahrscheinlich zu seyn scheint, annehmen muß, Paulus habe hier die Meinung der Juden zum Grund gelegt: daß in Adam die ganze Welt gesündigt habe, daß durch den Fall Adams der Tod in die ganze Welt gekommen sey: (man s. Eisenmenger ent. Jud. Th. II. S. 80 und Wetstein im N. T. Th. II. S. 48.) so muß man doch bemerken, daß er hier blos ex concessis disputirt und daß er ausdrücklich erinnert C. 6. V. 19. ἀνθρωπινον λεγω δια την ασθενειαν της σαρκος ημων V. Koppe z. d. St.

Ephes. 2. V. 3. sagt Paulus ημεν τεκνα φυσει οργης, aber mit Recht bemerkt der Herr D. Rosenmüller bey dieser Stelle: de labe innata non esse sermonem sed de vita hominum facinoribus pravis et sceleſtis contaminata, quae consuetudine fit altera natura, patet ex verbis ανεστραφημεν, ποιουντες τα θεληματα σαρκος. So erklärt es auch Schleußner in seinem Lexicon s. v. φυσις n. 2. ob pristinam illam vivendi rationem homines poenis divinis quam maxime digni. Significat autem φυσις h. l. vt omnis orationis series quemque docet, statum et conditionem eorum, qui noudum emendati et meliora edocti sunt per religionem Chirstianam. Lysias orat. XIX. p. 356. ed.

ed. Taylor. ἀξιον ἐνθημηθηναι, οι αν φυσιν ειχε οπατης. Man vergl. Kopii excurſ. II. in epiſt. ad Eph. p. 146.

Ebräer 12. V. 1. dieſe Stelle hat man wohl nur nach der Lutheriſchen Ueberſetzung als Beweiß-Stelle für die Erbſünde angeführt. Denn da heißt es: die Sünde die uns immer anklebt, und träge macht. Aber ſehr viele Interpreten verſtehen darunter blos die äuſſern Verſuchungen zum Böſen. Denn, ſagen ſie, im Griechiſchen heißt es: την ευπε ριςατον αμαρτιαν peccatum quod nos facilime circumſiſtit vel circumvenit vel ſeducit wie C. 3. V. 13. απατη της αμαρτιας. Paulus meint alſo nicht die Erbſünde, ſondern die Verſuchung zur Sünde, die uns in der Welt von allen Seiten umgiebt, den mannichfaltigen Reiz zur Sünde. Geſetzt aber auch, Paulus rede von einem innern Hang zur Sünde, ſo wird ſich weiter unten zeigen, daß er keinen angebohrnen ſondern ſelbſterworbenen meinet. Und wenn der Apoſtel ſich und andre Chriſten ermuntert, dieſem Hang zu widerſtehen, ſich davon loszureiſen, ſo muß er doch wohl dem Menſchen eine Kraft dazu, alſo eine Anlage zum Guten beylegen.

Jac. 1. V. 14. ſagt gerade das Gegentheil, als was in der beſtrittenen Lehre behauptet wird. Nämlich nicht Gott, alſo auch nicht die Natur, als Gottes Werk, iſt Schuld an der Sünde, ſondern jeder hat ſich ſelbſt darüber Vorwürfe zu machen, wenn er ſeine Vernunft den ſinnlichen Begierden unterordnet. Nur dann, will der Apoſtel ſagen, wenn wir uns unſern Begierden blindlings überlaſſen, werden wir zur Sünde verleitet, und die

Sün-

Sünde bringt uns ins Verderben. Man s. Bergers Moral. Einl. in N. T. Th. II. S. 319.

4) werden auch in vielen andern Stellen dem Menschen alle die guten Anlagen zugeschrieben, die seiner sittlichen Bestimmung entsprechen. Das N. T. legt

a) dem Menschen ein Vermögen bey, sich selbst durch seine Vernunft moralische Gesetze vorzuschreiben. Man sehe Th. 1. Abschn. 2. S. 346. und erklärt ihn deswegen für achtungswerth. S. 546 ff.

b) Es baut seine Forderung auf Grundsätze der Vernunft. Th. 1. S. 476. ff.

c) Es lehrt, daß die menschliche Vernunft *nichts* anders als reine Tugend zum Endzweck habe in diesem 2ten Th. Absch. 4.

d) Es schreibt dem Menschen moralisches Gefühl oder die Empfänglichkeit, sich die Achtung des Gesetzes eine Triebfeder des Willens seyn zu lassen zu. Abschnitt. 5.

e) Es trägt die Sittenlehre auf eine solche Weise vor wie es der Freyheit des Menschen angemessen ist. Abschn. 7.

Hieraus kann man schon den Schluß machen daß diejenigen Stellen, wo es von einem gänzlichen Unvermögen des Menschen zu allem Guten, und von einem Mangel an moralischer Freyheit zu reden scheint, anders zu erklären sind, als man sie gewöhnlich erklärt hat. Und eine genauere Ansicht derselben lehrt dieß noch mehr. Es gehören nämlich hieher folgende.

Joh.

Joh. 6. V. 44. Schon die Manichäer wollten aus dieser Stelle beweisen, daß der Mensch nichts Gutes durch sich selbst vermöge: und Augustinus scheint sein dogma de gratia irresistibili und andre von ihnen entlehnt zu haben. Aber auch schon Chrysostomus widerlegt die erstern: und wenn man diesen V. mit V. 65. vergleicht, so sieht man, daß Stolz recht übersetzt: es wird sich niemand meiner Führung anvertrauen, ohne vom Vater, dessen Gesandter ich bin, zu mir geführt zu werden, d. i. es wird niemand der Wohlthat meiner Religion theilhaftig werden, den nicht die Vorsehung in solche Umstände setzt, daß er ein Christ werden könne. Also an das geistliche Unvermögen ist hier gar nicht zu denken.

Röm. 8. V. 7. Der Trieb der Sinnlichkeit empört sich gegen Gott; er unterwirft sich nämlich seinem Gesetze nicht, und vermag es auch nicht. Aus diesen letzten Worten hat man geschlossen, daß dem Menschen alle Kraft zum Guten abgesprochen werde. Allein sehr natürlich erinnert Cannabich: hier ist nicht die Rede von den Menschen überhaupt, sondern von fleischlich gesinnten Menschen, oder solchen, die der Herrschaft der Sinnlichkeit unterworfen sind; diese können sich freylich nicht als solche dem göttlichen Gesetze unterwerfen. Sollte es aber bey ihnen gar nicht stehen, sich von einer Herrschaft frey zu machen, und sollte dieses Unvermögen allgemein seyn, so wäre ja kein Mensch zur moralischen Sinnesänderung fähig, und alle Vernunft, und alle Religion wäre umsonst.

1 Corinth. 2. V. 14. ψυχικος ανθρωπος ου δεχεται τα του πνευματος του Θεου — Wenn man

ψυ-

ψυχικος ανθρωπος übersetzt: ein blos sinnlicher Mensch, wie schon Vitringa will (Man s. Tom. III. Obs. suor. p. 163. sq. und vorzüglich S. 167.) und wie die meisten neuern Exegeten es erklären, so ist auch hier, wie in der vorigen Stelle nicht von dem Unvermögen des Menschen in geistlichen Dingen überhaupt, sondern von dem Unvermögen des Irrdisch gesinnten die Rede, der als solcher freylich die höhere Weisheit des Christenthums nicht gehörig schätzen kann. Aber wenn man auch diese Bedeutung nicht annimmt; wenn man, wie es allerdings dem Zusammenhang angemessen scheint, ψυχικος erklärt durch: ein Mensch, der blos dem Lichte seiner Vernunft folgt, der keine höhere Offenbarung hat (so will es Grotius, der bey der Stelle anmerkt non idem est ψυχικος et σαρκικος ἀνθρωπος. ψυχικος est qui humanae tantum rationis luce ducitur, σαρκικος qui corporis affectibus gubernatur). Wenn man also dieser Erklärung auch beytritt, so folgt doch für die bestrittene Meinung nichts daraus. Denn der Apostel betrachtet das Christenthum, die Aufklärung und Veredlung der Menschen durch Jesum den Gekreuzigten als eine Thatsache, als eine freye Veranstaltung Gottes, die freylich vorher kein menschlicher Verstand ahnden, V. 9. und die sich auch jetzt noch, wegen vieler damit verbundenen wunderbaren Umstände, derjenige, der noch nicht vollkommen davon unterrichtet war, gehörig denken konnte.

Ephes. 2. V. 5. Col. 2. V. 13. darf man nur in einer bessern Uebersetzung lesen: durch Uebertretung als dem rechten Heidenthum, vormals den Todten gleich, seyd ihr nun durch erhaltene Vergebung derselben mit ihm auferweckt, gleichsam neu belebt;

belebt; so wird man finden, daß diese Stelle gar nicht hieher paßt. Denn sie beschreibt blos den unseeligen Zustand, in welchem sich die aus dem Heidenthum bekehrten Christen vor ihrem Uebergang zum Christenthum befanden, und die Glückseeligkeit, der sie nun durch Christum theilhaftig geworden wären.

1 Cor. 12. V. 13. Diesen Vers erklärt der Herr Geh. Kirchenrath Griesbach so, daß alle Schwierigkeit hinwegzufallen scheint. Qua propter meminisse vos volo, neminem per Spiritum dei peregrina lingua loquentem maledicere Jesu; nec posse aliquem (lingua antehac sibi incognita) domini nostri laudes praedicare nisi Spiritus sancti impulsu commotus sit. Denn εν πνευματι θεου λαλειν ist eben so viel als πνευματι λαλειν, welches unten C. 14. V. 2. von denen gebraucht wird, welche γλωσσαις λαλουντες heißen. Als Ursache warum der Apostel dieß den Corinth. schreibt, giebt G. folgendes an: Es war oft in der christlichen Gemeinde niemand, der denjenigen, welcher in fremden Sprachen redete, verstand. Es konnten daher manche, besonders die, welche ihn um dieses Vorzugs willen beneideten, auf den Verdacht fallen, und auch andre darzu verleiten, als spreche der unverständliche Redner herabwürdigend von Christo. Diese Bedenklichkeit sucht ihnen Paulus zu benehmen (vielleicht auf ihr eignes Verlangen v. V. 1. C. 7. V. 1. 25. C. 8. V. 1.) und sagt: niemand, dem die Gabe in fr. Spr. zu reden vom Geiste Gottes verliehen sey, könne sie zur Herabwürdigung Christi mißbrauchen. Und nun setzt er hinzu: auch der ist vom Geiste Gottes beseelt, der, in Gegenwart des Unglaubigen, die Ehre Christi erhebt in einer

Sprache, die weder er selbst, noch andre anwesende Christen verstehen. Auch Storr tritt dieser Erklärung bey in not. histor. S. 67.

Aus der Erklärung aller dieser Stellen sieht man also, daß das Christenthum den Menschen zwar nicht sittlich gut gebohren werden läßt, daß es ihm aber auch keine anerschaffne Boßheit zuschreibet, sondern daß es ihm die herrlichsten Anlagen zum Guten beylegt, und also hierinnen seinen anderweitigen Aussprüchen treu bleibt, nach denen der Mensch aus der Hand eines heiligen und guten Schöpfers kommt. Bishieher stimmt denn also auch die Lehre Jesu mit der kritischen Philosophie in Rücksicht der moralischen Natur des Menschen überein.

Die daraus folgende Bestimmung des Menschen.

Worzu der Mensch Kräfte und Anlagen hat, darzu muß er auch bestimmt seyn. Er hat aber

1) Anlagen zur Thierheit, zur Menschheit, zur Sittlichkeit. Die ersten beyden können und sollen offenbar als Mittelursachen zum moralischen Zwecke dienen. Die letztere zweckt unmittelbar darauf ab, nicht blos, daß er durchs sittliche Gesetz afficirt werde, sondern daß er diese Affection als Triebfeder in die Maxime seiner Willkühr aufnehme. Sittlichkeit ist ihm also objectiv nothwendig (durch die practische Vernunft geboten) und subjectiv möglich (worzu in seiner sinnlichen Natur eine Anlage vorhanden). Sittlichkeit, Tugend muß also seine höchste Bestimmung seyn, weil alles bey ihm sich zu diesem Endzweck vereinigt.

2) Sittlichkeit und Tugend ist aber nichts anders als die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum sittlichen Gesetze. Allein dieß ist eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in irgend einem Zeitpunkt seines Daseyns fähig ist; dennoch wird sie durch ein apodictisches Gesetz erfordert. Sie kann und muß also nur in einem ins Unendliche gehenden Fortschreiten der sittlichen Vervollkommnung gedacht werden. Hierzu ist eine ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit erforderlich. Hieraus folgt: der Mensch muß zur Unsterblichkeit bestimmt seyn.

3) Um diese Bestimmung erfüllen zu können, muß er frey, von der Natur unabhängig seyn. Aber als ein vernünftig sinnliches Wesen, steht er gleichwohl mit der Natur in Verbindung, kann nicht anders seyn und wirken als durch die Natur. Soll er nun also nicht an seiner Bestimmung verzweifeln, so muß er die Natur als von einem allmächtigen und heiligen Wesen zu moralischen Zwecken eingerichtet betrachten. Betrachtet er sie so, so kann er gewiß seyn, daß alle äussere Dinge mit seinem guten Willen übereinstimmen und seinen moralischen Wünschen entsprechen werden.

Eine solche Befriedigung und Realisirung aller moralischen Wünsche aber macht die Seeligkeit, das sittliche Wohlseyn eines vernünftigen Wesens aus. Dieß heißt bey einem endlich sittlichen Wesen Glückseeligkeit, weil doch auch der Lauf der Natur, wie fern er von ihm unabhängig ist, (das Glück) auf sie Einfluß hat. Indessen da der Wille eines eingeschränkten Wesens, wie der

Mensch ist, nie absolut gut seyn, sondern nur durch ein stetes Fortschreiten ins Unendliche erhöht werden kann; so kann ihm auch in keinem Zustand seiner Existenz vollkommene Glückseeligkeit zu Theil werden, sondern dieselbe wird mit der Güte seines Willens ebenmäsig steigen. Immer zunehmende, im Verhältniß zu seiner Tugend ins Unendliche wachsende moralische Glückseeligkeit gehört also zur Bestimmung des Menschen.

Christlicher Lehrbegriff.

Daß diese Vorstellung von der Bestimmung des Menschen dem Wesen des Christenthums vollkommen angemessen sey, darf hier nicht erst bewiesen werden. Die Stellen des N. T., die dafür bürgen, sind schon oben bey der Vergleichung der reinen Moral mit den Grundsätzen der Lehre Jesu angeführt und erkläret worden. Man sehe besonders Hauptstück 1. Abschn. 6. Diese können also auch hier verglichen werden, und zwar um so mehr, da das Christenthum den Menschen ausschliesend zum Gegenstand hat.

Moralische Unvollkommenheit, Sündhaftigkeit des Menschen.

1) Deren Beschaffenheit.

Bey allen den herrlichen Anlagen des Menschen zum Guten ist doch von jeher laut die Klage geführt worden, daß die Welt im Argen liege, daß der Hang zum Bösen unter den Menschen allgemein sey, daß alle — auch nicht einer ausgenommen, sündigen. Die größten Weltweisen, Geschicht-

schrei-

ſchreiber, Pädagogen, Dichter, Menſchenkenner und Religionsſtifter in den verſchiedenſten Gegenden und Zeiten, haben in dieſe Klage eingeſtimmt. Man ſehe Pfanners Syſtem. theolog. gentil. S. 259. ff. und Niemeyers Briefe an chr. Kell. B. III. S. 104. wo die auffallendſten Stellen aus römiſchen und griechiſchen Schriftſtellern, welche den Hang des Menſchen zum Böſen beſchreiben, zuſammengeſtellt ſind. Und eine unpartheyiſche Selbſtprüfung, ſo wie die Beobachtung andrer Menſchen um uns her überzeugen uns ebenfalls hiervon. Wir bemerken nämlich bey uns und andern eine Geneigtheit (propenſio) und Aufgelegtheit, den Neigungen entweder ein gänzliches Uebergewicht über das Sittengeſetz oder doch die Mittherrſchaft mit demſelben über den Willen einzuräumen. Dieſe Geneigtheit äuſſert ſich auf verſchiedene Weiſe.

Erſtlich iſt die Schwäche des menſchlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur allgemein bemerkbar. Es iſt dieß, wie Tieftrunk ſich ausdrückt, der Zuſtand des Schwebens und Schwankens, nicht in Anſehung deſſen, was man ſoll und will (in theſi) ſondern in Anſehung der Triebfedern des Geſetzes und der ſinnlichen Neigungen; da denn, wenns auf die Befolgung ankommt, (in hypotheſi) die Triebfeder des Geſetzes die ſchwächere iſt, und man das nicht thut, was man ſoll und will. Auch der beſte Menſch muß ſehr oft die Klage führen: das Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt.

Zweytens kommt darzu die Unlauterkeit des Herzens, nach der wir geneigt ſind, der ſittlichen

Triebfeder noch sinnliche Beweggründe beyzumischen, mithin nicht aus Pflicht (aus bloser Achtung gegen das Gesetz,) sondern aus andern Motiven zu handeln. Es ist z. B. Pflicht, die Sache der Wahrheit und Unschuld zu vertheidigen, aber wir sind geneigt, es darum zu thun, weil wir dadurch Lob und Beyfall einzuerndten hoffen. Es ist Pflicht, sich starker Gemüthsbewegungen zu enthalten, aber wir enthalten uns derselben gröstentheils nur darum, weil wir einsehen, daß sie uns schädlich werden und unsre Gesundheit zerrütten können. Es ist Pflicht andern zu dienen, wo sich Mittel und Gelegenheiten darzu darbieten, aber wir lassen uns zu dieser Dienstfertigkeit gewöhnlich nur durch die Erfahrung antreiben, welche lehrt, daß man sich im allgemeinen die Menschen dadurch zu Freunden macht, so daß sie die erwiesenen Dienste bey vorkommenden Fällen aus Dankbarkeit erwiedern. Es ist Pflicht, vorsichtig in unsern Reden zu seyn, aber wir beobachten diese Vorsicht gewöhnlich nur dann und darum, wenn und weil wir fürchten, daß wir uns ausserdem unangenehme Verdrießlichkeiten zuziehen würden. Oft überreden wir uns wohl selbst, daß wir aus Pflicht gehandelt haben, rühmen uns damit gegen andre, aber wenn wir auf die Stimme unsers Gewissens hören, so sagt sie uns, daß im Geheim ganz andre Triebfedern, Hoffnung, Furcht, Eitelkeit, die Handlungen bewirkten.

Drittens endlich sind die Menschen auch geneigt, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern nicht moralischen nachzusetzen; sie sind aufgelegt, zuerst darauf zu sehen, was angenehm ist, und also die Glückseeligkeit zum Endzweck und die Sittlichkeit zum Mittel zu machen. Dieß kann

man

man die Verkehrtheit des menschlichen Herzens nennen, weil dadurch die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern eines freyen Willens umgekehrt, und — ob zwar damit noch immer gesetzlich gute (legale) Handlungen bestehen können — doch die Denkungsart in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrift,) verderbt wird.

Alle diese Bemerkungen über die moralische Verdorbenheit des Menschen drängen sich bey der Beobachtung eines jeden Menschen auf. Beobachten wir ihn in dem so genannten Naturzustande, so finden wir Laster der Rohigkeit, mehr als nöthig ist, um jene Bemerkung zu bestätigen. Glauben wir, daß sich die menschliche Natur im gesitteten Zustand besser erkennen lasse, so werden wir auch hier, wie Kant sagt, eine lange melancholische Litaney von Anklagen der Menschheit anzuhören haben: von geheimer Falschheit, selbst bey der innigsten Freundschaft, von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, von Schadenfreude und von andern theils unter dem Tugendschein verborgenen theils offenbaren Lastern der Kultur und Civilisirung. Haben wir hieran noch nicht genug so dürfen wir nur unsre Blicke auf den äußern Völkerzustand werfen, wo wir civilisirte Völkerschaften, in Verhältnisse des rohen Naturstandes gegen einander im Kriege sehen, die es sich auch fest in den Kopf gesetzt zu haben scheinen, nie aus demselben heraus zu gehen. Ihre Grundsätze widersprechen ihren öffentlichen Vorgeben gerade zu, und kein Philosoph ist noch bis jetzt im Stande gewesen, sie mit der Moral in Einstimmung, oder, welches noch ärger ist, bessere in Vorschlag zu bringen, so daß die Hoffnung eines ewigen Friedens,

der auf einem Völkerbunde, als Weltrepublik gegründet würde, in ein Nichts zu verschwinden scheint.

Kurz die Erfahrung lehrt uns das Daseyn eines allgemeinen Hanges zum Bösen unter den Menschen unläugbar. Ja sie überzeugt uns auch, daß dieser Hang nicht ausgerottet, sondern nur — selbst von dem besten Menschen — bekämpft und bezähmt werden kann. Darüber waren auch, wie schon bemerkt worden ist, von jeher die größten Menschenbeobachter einverstanden.

Aber nicht so einstimmig beantworteten sie die Frage: welches der Grund dieses moralischen Verderbens sey? Darüber waren vielmehr immer die Meinungen sehr verschieden. Manche leiteten die Sündhaftigkeit der Menschen

1) von der Eingeschränktheit der menschlichen Natur selbst her.

Daß der Mensch ein eingeschränktes Wesen ist, fließt schon aus dem Begriff der Endlichkeit seiner Natur, und die Betrachtung des Menschen selbst überzeugt uns noch mehr davon. Denn schon die Entwicklung seiner Vernunft und sein moralisches Bewußtseyn hängt ursprünglich von sehr vielen äussern Umständen ab, die ganz ausser seiner Willkühr liegen, z. B. von der Geburt, von der Organisation des Körpers in der Kindheit, von der äusserlichen Erhaltung unsers Lebens in der Kindheit, von der äusserlichen Lage, vom Klima, von dem Grad und der Art der Kultur seiner Zeitgenossen, vom Stand, Erziehung, Unterricht, von den

natür-

natürlichen und künſtlichen Verbindungen, in welchen er ſteht ꝛc. Eben ſo iſt der Gebrauch ſeiner Freyheit an die Fähigkeiten und Kräfte gebunden, welche ihm durch die Natur verliehen ſind, und er muß ſich daher nach den Geſetzen richten, welchen dieſe Kräfte durch die Natur unterworfen ſind. Eben das alſo, was den Gebrauch der Freyheit für den Menſchen möglich macht, ſchränkt ihn zu gleicher Zeit ein. Man kann dieſe Schranken in nothwendige und zufällige eintheilen, d. h. in ſolche, ohne welche der menſchliche Wille gar nicht wirken könnte, und in ſolche, welche aus dem Zuſammenfluß natürlicher Umſtände zwar nothwendig erfolgen, aber doch mit der Wirkſamkeit des freyen Willens in keiner nothwendigen Verknüpfung ſtehen. Man ſehe Jacobs Sittenlehre S. 176. ff. Endlich ſind auch die natürlichen Triebe des Menſchen Schranken für ſeinen freyen Willen. Denn dieſer kann doch der Materie nach nichts anders wollen, als was durch dieſe Triebe beſtimmt iſt, und es iſt ihm nur die freye Wahl unter dem Gegebenen gelaſſen. Man ſehe ebenfalls Jacob am ang. O.

Allein alle dieſe Einſchränkungen erklären das moraliſch Böſe im Menſchen nicht. Denn ſo lange das moraliſche Bewußtſeyn in ihm noch nicht da iſt, oder von natürlichen Umſtänden unterdrückt und zurück gehalten wird, ſo lange iſt er noch keiner moraliſchen Handlung, alſo auch keiner Schuld, keiner Verſündigung fähig.

Zweytens wird der Menſch auch dadurch noch nicht böſe, weil ſein Wille durch die äuſſern Dinge, die ihn umgeben, und durch die von der Natur beſchränkten Kräfte nicht alles mögliche Gute her-

vorbringen kann, sondern dadurch, wenn er sie nicht, so weit es ihre Natur zuläßt, nach den Gesetzen der Sittlichkeit ordnet, und gebraucht, welches ihm, ohngeachtet seiner Einschränkung, doch nicht unmöglich ist, weil jene Gesetze nicht die Materie betreffen, sondern die Form oder die Art und Weise sie zu begehren. Wenn er z. B. wegen einer unverschuldeten Beschränktheit seiner Erkenntniß das Böse wählt, deswegen, weil er es für gut hält, so ist er dadurch noch keiner Imputation fähig. Denn nur das ist subjectiv böse und zurechnungsfähig, was mit Bewußtseyn des Bösen durch einen Mißbrauch der Freyheit gewählt wird. Dieß bemerkt auch mit Recht der Recensent des 7ten Theils von Döderleins christlichen Religionsunterricht nach den Bedürfnissen unsrer Zeit gegen Hern D. Junge, der dieses Werk fortsetzt und S. 220. ff. das Böse im Menschen vorzüglich aus der Eingeschränktheit des menschlichen Verstandes und aus der Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntniß erklärt, wornach der Mensch das Böse immer nur unter dem Schein des Guten wählen soll, und nicht weil er es wirklich für etwas Böses hält. Man sehe die Jen. Litt. Zeit. N. 414. Jahrg. 1799. Es muß also der Grund, warum der Mensch böse handelt, tiefer liegen, als in der Eingeschränktheit seiner Kräfte. Dieß geben auch viele ehrwürdige Männer unter denjenigen Theologen und Philosophen zu, welche übrigens der Kantischen Erklärung vom radicalen Bösen nicht beystimmen. Man s. z. B. Niemeyers Briefe B. 3. S. 123 -- 137, Lange in der Schr. über die Unzulänglichkeit der Vernunftreligion zur völligen Beruhigung des Menschen. S. 35. ff.

Ende

Endlich iſt der Menſch auch darum noch nicht böſe, weil er der Materie nach nichts anders wollen kann, als was durch ſeine Triebe beſtimmt iſt. Denn erſtlich hat er ſich dieſe Einrichtung ſeiner Natur nicht gegeben, ſondern ſie iſt ihm anerſchaffen, er darf ſie alſo auch nicht verantworten. Denn es wäre widerſinnig, Jemanden etwas zuzurechnen, was gar nicht in ſeiner Gewalt iſt. Zweytens hängt es doch von ſeinem freyen Willen ab, ob er die Befriedigung dieſer Triebe den Geſetzen der Vernunft unterordnet, oder nicht. Nur dann und weil er dieß nicht thut, ſündigt er, aber die Urſache davon liegt nicht in ſeinen Trieben, ſondern in dem Mißbrauch ſeiner Freyheit. Demohngeachtet haben viele

2) in der ſinnlichen Natur des Menſchen den Grund des Böſen geſucht, und daher entweder gewiſſe natürliche ſündliche Neigungen und Triebe angenommen, oder doch wenigſtens die allzugroße Lebhaftigkeit und Reizbarkeit derſelben als die Urſache aller Verſündigung angeklagt.

Was das erſte betrift, ſo iſt ſchon in dieſem Abſchnitt im allgemeinen gezeigt worden, daß alle natürliche Anlagen des Menſchen, alſo auch alle natürliche Triebe und Neigungen Anlagen zum Guten ſind, und ſchon daraus erhellet, daß ſich natürlich ſündliche Neigungen im Menſchen nicht annehmen laſſen. Aber wir dürfen nur auch diejenigen, welche gewöhnlich dafür gehalten werden, beſonders betrachten, ſo werden wir finden, daß ſie das nicht ſind, wofür man ſie erklärt. Der Menſch ſoll z. B. einen natürlichen Trieb zum Hochmuth, zum Geitz, zur Wolluſt haben, und ſelbſt die kleinſten Kinder ſollen einen Trieb zum Eigenſinn und zum Zorn verrathen. Aber wenn wir alle

dieſe

diese Triebe näher erwägen, so müssen wir bemerken, daß sie nicht von Natur so sind, wie sie uns erscheinen, sondern daß sie blos selbst verschuldete Ausartungen gewisser natürlicher Neigungen sind, die an und für sich zu guten Zwecken abzielen, und wirklich darzu angewendet werden können. So ist der Trieb zum Hochmuth nichts anders als der ausgeartete Trieb zur Ehre, welcher, wenn er dem Zweck gemäß, auf welchen er von Natur gerichtet ist, gelenkt wird, ein herrliches Beförderungsmittel unsrer menschlichen Bestimmung ist. Der Trieb zum Geiz ist nichts anders als der selbsterzeugte Auswuchs des natürlichen Verlangens nach dem Besitz des nöthigen Vorraths zu unsrer Erhaltung und zur Beförderung der Annehmlichkeiten des Lebens. Der Trieb zur Wollust ist nichts anders als eine selbst verursachte Verirrung desjenigen Triebes, der auf die Fortpflanzung des Geschlechts gerichtet ist. Der Trieb zum Eigensinn, der sich schon bey zarten Kindern zeigt, hat ebenfalls in einer zur moralischen Vervollkommnung sehr zweckmäsigen Begierde seinen Grund, nämlich in der Begierde, seinen vorgesetzten Zweck mit Beharrlichkeit zu verfolgen.

Macht das Kind, noch ehe es zum Gebrauch seiner Vernunft gelangt, eine verkehrte Anwendung von diesem Triebe, so ist diese Anwendung noch nicht sündlich zu nennen, aber die Eltern haben dafür zu sorgen, daß der ursprüngliche gute Trieb nicht ausarte, sondern daß ihn das Kind, so bald seine Vernunft erwacht, wirklich zum Guten anwende. Eben dieß ist der Fall mit dem Trieb zum Zorn, dessen natürlicher Keim nichts anders ist,

als

als die Neigung, über bemerktes Unrecht mit Lebhaftigkeit seinen Unwillen zu äussern.

Wir dürfen also die sündlichen Begierden, die sich an den Menschen äussern, nicht der sinnlichen Natur selbst zur Last legen, weil sie alle blos durch einen Mißbrauch gewisser unschuldiger, aufs Gute abzielender Neigungen entstehen. Würden diese Neigungen mit Vernunft angewendet, so würden sie die herrlichsten Beförderungsmittel sittlicher Zwecke werden.

Aber vielleicht haben sie doch von Natur eine allzugroße Lebhaftigkeit, einen zu starken Reiz, als daß die Vernunft die Herrschaft über sie erhalten könnte? Und vielleicht liegt hierinnen der Grund des Bösen? Daß die sinnlichen Begierden wirklich zu stark und zu heftig werden, und also ein Uebergewicht über die Vernunft erhalten können, und auch in der That erhalten, lehrt die Erfahrung. Eben dieselbe bestätigt es auch, daß dieses Uebergewicht der Sinnlichkeit die vorzüglichste Quelle der Sünde ist. Aber daraus folgt noch nicht, daß die sinnliche Natur selbst daran Schuld ist. Vielmehr sind die Triebe derselben in dem natürlichen Zustand des Menschen nie so lebhaft und stark, daß sie nicht durch die Vernunft gelenkt, und zu guten Zwecken benutzt werden könnten.

Versäumt aber der Mensch seine Pflicht, und läßt seine Vernunft ungebraucht, so muß natürlich eine Verwöhnung, eine Verwilderung der Sinnlichkeit entstehen. Allein dann ist sie die Schuld des Menschen und nicht der Natur. Und gesetzt auch, wir wollten ein natürliches Uebergewicht

wicht der sinnlichen Triebe voraussetzen, so müßte es entweder durch Vernunft bezwingbar oder nicht bezwingbar seyn. Wäre es das letztere, so würde die Möglichkeit, moralisch zu handeln und also auch die Zurechnungsfähigkeit aufgehoben seyn; wäre es das erstere, so würde es immer an den Menschen liegen, wenn es nicht bezwungen würde, und die Frage würde also immer noch übrig bleiben, warum thut der Mensch nicht, was er kann und soll? Also in der Sinnlichkeit können wir den zureichenden Grund des Bösen nicht finden. Man vergleiche Funk's Schr. Menschennatur und Menschengröße in uns und für alle erreichbar, Leipzig 1799. Th. 1. S. 77 ff. Niemeyer verwirft ebenfalls die Meinung derer, welche das sittliche Verderbniß blos aus der Sinnlichkeit erklären wollen, und beruft sich unter andern auch darauf, weil es sich nicht begreifen lasse, welchen Antheil sie an gewissen Gesinnungen haben solle, welche doch entschieden böse sind. Man sehe Br. an chr. Rell. S. 110. 129.

3) Noch weniger kann der Grund des Bösen in einer Verderbniß der moralisch gesetzgebenden Vernunft selbst gesetzt werden. Denn worinnen sollte diese Verdorbenheit der Vernunft bestehen? Sie müßte das Ansehen des Gesetzes selbst in sich vertilgen und die Verbindlichkeit, die aus demselben fließt, ableugnen. Das ist aber schlechterdings unmöglich. Die Vernunft müßte sich selbst verläugnen. Eine solche Veränderung, sagt Tieftrunk, würde eine neue Schöpfung seyn, alsdenn aber rührt diese Verkehrtheit der Vernunft nicht von ihr selbst her, sie wäre daher auch nichts Böses, weil dieses immer nur als eigne That des Subjects angesehen werden

kann

kann. Das bloſe Bewußtſeyn des Guten und Böſen widerſpricht aber einer ſolchen radicalen Verwandlung; denn um ſich auch nur bewußt zu werden, daß man gut oder böſe handle, muß das Geſetz und das geſetzgebende Vermögen in ſeiner unverſehrten Lauterkeit und Weſenheit da ſeyn; denn wenn dieß nicht wäre, in deren Stelle aber eine andre das Widerſpiel des Guten zum Geſetz machende Vernunft ſpräche, ſo wäre dieß daß oberſte Geſetz, und der Gedanke, daß es ein unſittliches Geſetz ſey, unmöglich; denn daß es unſittlich ſey, ſetzt voraus, daß die Vernunft eine höhere Geſetzgebung enthalte, welche ja eben verneint würde. Weil es alſo nur dadurch möglich iſt, ſich des Böſen in ſeiner Maxime bewußt zu werden, daß man ſich des Geſetzes des Guten als eines verbindenden Geſetzes bewußt iſt, zu dieſer Abſicht aber die Vernunft als eine ſittlich geſetzgebende daſeyn muß, ſo iſt es ungereimt, das Böſe aus einer Verdorbenheit der Vernunft ſelbſt abzuleiten. Ferner würde eine ſolche Verdorbenheit der Vernunft auch den Gebrauch der Freyheit des Willens aufheben. Denn dieſer beſteht eben darinnen, daß man das Geſetz der Tugend oder das entgegengeſetzte zur oberſten Triebfeder ſeiner Handlungen macht. Hielt uns nun unſre Vernunft wegen ihrer Verdorbenheit jenes nicht vor, ſo bliebe uns keine Wahl übrig. Alle freye Selbſtthätigkeit würde daher wegfallen.

Alſo enthält die Sinnlichkeit zu wenig und die Vernunft zu viel, um den Grund des moraliſch Böſen in ſich enthalten zu können.

Eben ſo unſtatthaft iſt

4) Die Meinung derer, welche den Teufel zum Urheber alles Bösen im Menschen machen.

Denn obgleich die Vernunft die Idee des Absolut bösen, so wie des Absolut guten erzeugt, so weiß sie doch nichts von der Realität und Existenz eines solchen urbösen Wesens, vielmehr macht sie gegen dieselbe nicht ungegründete Einwendungen. Man sehe die biblische Encyclopädie, Gotha Band 4. 1798. unter dem Wort Teufel. S. 325 und 326. Tieftrunks Religion der Mündigen S. 246—248. Sie kann also auch nicht ein Wesen, das sie gar nicht kennt, für den Urheber der Sünde halten. Sie muß vielmehr den Ursprung des Bösen lediglich in dem Menschen und zwar in seiner Willensfreyheit selbst suchen.

Diesen Weg hat Kant eingeschlagen. Er sagt: wenn von einem Hange *) zum Bösen die Rede ist, so kann man doch darunter nichts anders ver-

*) Unter einem Hang überhaupt versteht Kant: eine Aufgelegtheit (praedispositio) zum Begehren eines Genusses, welcher, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht hat, die Neigung darzu erst hervorbringt, und wenn diese Neigung so stark wird, daß sie bey den Menschen die Herrschaft über sich selbst ausschließt, so entsteht daraus eine Leidenschaft. Ferner unterscheidet Er einen Hang von einer Anlage dadurch, indem er diese als angebohren, jene als erworben, oder von dem Menschen selbst als zugezogen betrachtet. In so fern also der Hang als erworben, und der Menschheit überhaupt als zufällig angesehen werden muß, wird er allerdings von der Moral in Anspruch genommen: Man sehe Kants Religionslehre. S. 20.

verstehen, als den subjectiven Grund der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetz. Denn alles sittlich Böse so wie alles sittlich Gute ist nur als Bestimmung des freyen Willens denkbar: diese kann aber als gut oder als böse nur durch ihre Maximen beurtheilt werden. Eben deswegen kann man auch den Ursprung eines solchen Hanges zum Bösen nicht in der sinnlichen Natur suchen. Denn alles, was in der Sinnenwelt geschieht, ist durch seine vorhergehenden Ursachen, und diese sind wiederum durch vorhergehende Ursachen bestimmt, und so fort ins Unendliche. Es ist also hier lauter mechanische Naturnothwendigkeit. Der Ursprung einer Wirkung des freyen Willens kann folglich nicht sinnlich, nicht an Zeitbedingungen gebunden, er muß ein übersinnlicher seyn, das h. der Mensch muß selbst durch Freyheit (welches eine übersinnliche Causalität ist,) Urheber desselben seyn.

Unerforschlich ist uns freylich der subjective Grund, warum der Mensch, ob er gleich ursprünglich die Anlage zum Guten in sich hat, gerade eine böse Maxime, und nicht die entgegengesetzte aufnimmt, und zwar deswegen, weil er in der Freyheit liegt, wovon wir nur eine Idee haben, ohne ihre Natur ergründen zu können und weil wir, wenn wir den Grund davon angeben wollten, ihn doch wieder in einer andern Maxime suchen müßten. Es ist aber auch nicht nöthig, daß wir dieß begreifen. Wir brauchen es nur zu wissen, daß wir einen Hang zum Bösen haben, damit wir bey unsrer moralischen Bildung nicht blos an die Entwicklung unsrer Anlagen zum Guten denken, (gleich als wären wir durch und durch lauter und rein) sondern

auch beständig gegen eine tiefeingewurzelte Verkehrtheit unsers Herzens, wie gegen einen Feind, auf unsrer Hut sind. Man sehe Reli. Lehre S. 60. Von der Wirklichkeit einer solchen Verkehrtheit aber überzeugt uns, wie schon bemerkt worden ist, die anthropologische Erfahrung und die Reflexion über uns selbst. Wir können daher auch den Hang zum Bösen einen allgemeinen Hang nennen, ohne zu vergessen, daß dieß immer nur so viel heißt, als: so weit unsre Erfahrung reicht. Kant nennt ihn aus eben dieser Ursache, weil er in allen Menschen angetroffen wird, natürlich, und, weil er sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freyheit im Menschen äussert, wahrnehmen läßt, angebohren. Aber mit Recht erklärt Schaumann (in der Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens insbesondere. Halle 1793. S. 221) diese Ausdrücke für unpassend, indem er sagt: „ich kann zwar einem Worte und einer Formel, die in Verhältniß zu den Gedanken, die sie ausdrücken sollen, falsch sind, andre wahre substituiren; aber durch willkührliche Auslegung diese Worte und diese Formel nicht wahrmachen. Dergleichen willkührliche Verknüpfung eines wahren Sinnes mit einer falschen Formel erzeugt unausbleiblich eine Sprach- und Gedankenverwirrung, die für die Schule und das Leben von gleich großem Nachtheil ist.“ Auch nennt ihn Kant das radicale Böse, weil er den Grund aller Maximen verdirbt, und behauptet, daß er durch menschliche Kräfte unausrottlich sey, obgleich der Mensch auf seine Vertilgung hinarbeiten soll. Man sehe Religionsl. S. 35.

Gegen diese Erklärung des Ursprungs des Bösen im Menschen hat man verschiedene Einwendun-

dungen gemacht. Man ſehe die Schrift: einige Bemerkungen über Kants philoſophiſche Religionslehre S. 64 ff. Eckermanns theologiſche Beyträge B. III. St. III. S. 26 ff.

a) hat man dagegen die Bedenklichkeit erregt, ob eine ſolche Lehre auch wohl nicht ſchädlich ſey, und ob den Menſchen das Bewußtſeyn, daß Er mit aller ſeiner Macht nicht tugendhaft werden könne, nicht ſchlaff und träge zur Pflichterfüllung machen müſſe.

Allein der urſprüngliche Hang zum Böſen, wie Kant ihn erklärt, ſchließt gar nicht die Fähigkeit, tugendhaft zu handeln, aus. Man ſehe Religionslehre S. 49. 50. 54. Freylich iſt uns das Wiederaufſtehen aus dem Böſen zum Guten eben ſo unbegreiflich, als der Verfall vom Guten ins Böſe (wenn man wohl bedenkt, daß dieſes aus der Freyheit entſpringt) aber die Möglichkeit deſſelben kann doch deswegen nicht beſtritten werden. Und zweytens erſchallt doch, ungeachtet jenes Abfalls — immer noch das Gebot: wir ſollen beſſere Menſchen werden, unvermindert in unſrer Seele: folglich müſſen wir es auch können. Drittens wird ja nicht behauptet, daß der Keim des Guten vertilgt und verderbt worden, ſondern daß er vielmehr in ſeiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben ſey. Folglich ſoll alſo nicht die reine Triebfeder zum Guten — gleichſam als eine verlohrne wiedererworben, ſondern ſie ſoll blos in ihrer ganzen Reinigkeit als für ſich zureichend zur Beſtimmung der Willkühr in dieſelbe wieder aufgenommen werden. Wenn nun dieß vorausgeſetzt wird, ſo iſt es nicht ſchwer, zu begreifen, was mehr zur Selbſt

anstrengung, das Sittengesetz zu befolgen, beytrage: ob die Meinung, daß man von Natur schon gut sey, oder das Bewußtseyn, daß man noch viel zu thun habe, den Hang zum Bösen zu bewachen und ihn nicht aufkommen zu lassen, wenn man zur moralischen Vollkommenheit gelangen wolle.

2) Sagt man, beruft sich Kant, um den Hang zum Bösen zu beweisen, auf die Erfahrung; aber ein Erfahrungsbeweiß kann keine absolute Allgemeinheit und keine Gewißheit a priori begründen. Aber es ist schon bemerkt worden, daß der Satz: der Hang zum Bösen ist allgemein, nichts weiter heißen soll, als: so weit unsre Erfahrung reicht, treffen wir ihn bey allen Menschen an. Und die Sätze: daß alle Menschen ein Denkvermögen und Sinne, oder einen ursprünglichen Trieb sich zu nähren und fortzupflanzen haben, beruhen ja sämtlich auch auf nichts als auf Induction. Gewisser soll die Behauptung vom radicalen Bösen auch nicht gemacht werden.

3) Aber die Erfahrungszeugnisse, wendet man ferner ein, auf welche diese Behauptung sich gründet, sind selbst sehr unsicher und ungewiß. Denn die Grausamkeiten des rohen Naturmenschen sind größtentheils erdichtet. Ferner giebt es unter civilisirten Völkern auch Beyspiele von guten Menschen; und das unmoralische Benehmen der Völker wird doch auch gar nicht gebilligt. Aber hierauf erwiedern die Vertheidiger der Kantischen Meinung mit Recht: nicht zu gedenken, daß es eben so gut philanthropische als misanthropische Schwärmer unter den Reisebeschreibern giebt, und den Völkern wohl eben so viel Gutes als Böses angedichtet werden

mag,

mag, so behauptet Kant gar nicht, daß sich auch nicht eine Spur von Gutmüthigkeit unter rohen und civilisirten Völkern finde. Vielmehr können Menschen viel Gutes thun und an sich haben, und doch mit einem Hange zum Bösen versehen seyn. Zum Schlusse auf das Daseyn des letztern berechtigt schon die sichere Erfahrung, daß die Menschen sich alle, so viel wir deren kennen gelernt haben, Ausnahmen vom Sittengesetz erlauben, der eine mehr der andre weniger, und der Umstand, daß diese Ausnahmen zur Schuld gerechnet werden, deutet an, daß sie aus Freyheit entsprungen sind. Wenn es aber auch Beyspiele von Aufopferungen für Pflicht und Tugend giebt, so beweißt dieß eben das, was Kant behauptet, daß nämlich der Hang zum Bösen überwunden, und daß es wenigstens einzelne Menschen so weit bringen können, daß sie auch den stärksten Versuchungen zum Laster Widerstand leisten können. Man sehe Jacobs philosophische Annalen. Jahrg. 1795. St. 127. S. 1014.

4) Wenn man aber den Hang zum Bösen aus der Freyheit herleiten, und ihn dennoch so früh, als sich nur der Gebrauch derselben im Menschen äussert, bemerken will, so setzt dieß eine ganz unerweißliche Präexistenz der menschlichen Seele voraus, wo sie schon fähig gewesen seyn muß, frey und mit Bewußtseyn zu handeln. — Allein Kant thut aus Gründen, die aus dem Obigen erhellen, darauf Verzicht, den Zeitursprung des Hanges zum Bösen anzugeben; er glaubt, daß nur der Vernunftursprung desselben erklärt werden könne. Man sehe dessen Religionslehre S. 40.

5) Endlich macht man auch Kanten noch den Vorwurf: er habe blos das ältere Kirchensy-

stem von der Erbsünde in seiner Religionslehre vertheidigen wollen. Allein erstlich kommt es bey der Beurtheilung einer philosophischen Behauptung blos auf die Gründe an, auf die sie sich stützt, und nicht auf die äussern Verhältnisse zu diesem oder jenen System, und zweytens lese man nur, was Kant selbst darüber sagt Rel. S. 40. Wie auch der Ursprung des moralisch Bösen im Menschen beschaffen seyn mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unsrer Gattung und in allen Zeugungen die unschicklichste: es sich durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen; denn man kann vom moralischen Bösen eben das sagen, was der Dichter vom Guten sagt: — genus et proavos et quae non fecimus ipsi, Vix ea nostra puto. —

Fichte erklärt (Sittenlehre S. 262.) die Allgemeinheit des Bösen auf folgende Art:

Der Natur überhaupt, als solcher, ist eine Kraft der Trägheit zuzuschreiben (eine Kraft zu bleiben, was sie ist). Hätte sie diese nicht, so bestünde sie keinen Augenblick in ihrer Gestalt, würde unaufhörlich verwandelt, hätte sogar eigentlich gar keine Gestalt, und wäre nicht, was sie ist. Wird nun durch eine entgegengesetze Kraft eingewirkt auf sie, so wird sie nothwendig durch alle Kraft, die sie hat, zu bleiben, was sie ist, widerstehen; und jetzt erst wird durch Beziehung auf die entgegengesetzte Thätigkeit selbst Thätigkeit, was vorher nur Trägheit war. Nun sind wir selbst (vor der Reflexion auf unsre höhern Anlagen) nichts mehr als Natur. Was aber der ganzen Natur zukommt,

kömmt, muß auch dem Menschen, inwiefern er Natur ist, zukommen, das Widerstreben, aus seinem Zustande herauszugehen, die Tendenz in dem gewohnten Gleise zu bleiben. Trägheit zur Reflexion und was daraus folgt zum Handeln nach dieser Reflexion, Trägheit, die durch lange Gewohnheit sich selbst ins Unendliche reproducirt, und bald gänzliches Unvermögen zum Guten wird, ist also das wahre angebohrne, in der menschlichen Natur selbst liegende radicale Uebel, welches sich aus derselben auch gar wohl erklären läßt. Der Mensch ist von Natur faul. Aus dieser Trägheit entsteht Feigheit, aus derselben Falschheit. Indessen soll damit nicht gesagt werden, als wenn dieser Vernunftgrund für das Daseyn eines radicalen Bösen etwa Nothwendigkeit erzeuge, indem dadurch die Freyheit aufgehoben würde, sondern er soll nur die Allgemeinheit unserer Erfahrung davon erklärbar machen. Folglich kann die Kantische Theorie gar wohl damit bestehen *).

*) Mehrere, unter andern auch Reinhold, haben das Radicale Böse dadurch erklärt, daß der kategorische Imperativ eine Nöthigung enthalte, wo also des Menschen Neigung nicht von selbst mit der Forderung des Gesetzes übereinstimmte, sondern vielmehr einen immerwährenden Streit gegen das Gesetz der practischen Vernunft erzeugte.

Berger in d. mor. Einl. ins N. T. Th. 3. S. 52. sagt: Man sollte gar nicht fragen: woher kommt die Anlage des Menschen zum Bösen überhaupt? auch nicht einmal: woher kommt die Anlage zum Bösen bey diesem und jenem Menschen? sondern bey jeder einzeln Handlung sollte man fragen: woher kommt es, daß der Mensch bey dieser Handlung leichter seine Pflichten übertreten, als sie erfüllen kann. Hier würden sich nun die Ursachen in den besondern Umständen auffinden lassen.

Christlicher Lehrbegriff.

Die christliche Sittenlehre trägt zwar die bisher erörterten Begriffe und Vorstellungen von der moralischen Verkehrtheit der Menschen nicht mit philosophischen Bestimmungen, und systematischer Genauigkeit vor, welches in einer populären Moral weder geschehen konnte, noch durfte. Daß aber der Hauptsache nach die Beschreibung, welche Jesus und seine Apostel davon machen, mit jenen Begriffen am besten übereinstimmen, scheint aus folgenden Bemerkungen zu erhellen:

1) behaupten sie ebenfalls die Allgemeinheit eines Hanges zum Bösen unter den Menschen, indem sie die Lehre, daß kein Mensch ohne Fehler sey, als eine Erfahrungslehre aufstellen.

Röm. 1. V. 17. ff. beschreibt Paulus die Allgemeinheit des moralischen Verderbens unter den Heiden und fährt dann C. 2. V. 1 fort:

Doch wer du auch seyst, o Mensch, der du diese verurtheilst, du kannst dich selbst nicht frey sprechen, denn indem du sie verdammst, sprichst du über dich selbst das Todesurtheil aus, indem du nicht besser bist, als sie.

Eben diese Allgemeinheit der menschlichen Sündhaftigkeit behauptet er auch

C. 3. V. 10. keiner ist rechtschaffen, steht in den Propheten geschrieben, auch nicht Einer. Keiner ist verständig, keiner verehrt Gott von Herzen. Alle sind abgewichen von der rechten Bahn;

alle

alle sind untauglich geworden. Keiner thut, was recht ist, auch nicht ein Einziger.

Ohne Zweifel bezieht sich der Apostel auf eine Stelle aus dem 14 Psalm, wo der Dichter eigentlich nur die allgemeine Unsittlichkeit heidnischer Völker, oder auch nur einer gewissen mit den Israeliten in Krieg lebenden Nation schildert. Er hingegen dehnt diese Schilderung weiter aus, wendet sie auch auf die Juden an, und erklärt sie also als allgemein geltend von allen Menschen *). Dieß thut er auch

*) Dieß konnte Paulus um so mehr, da unläugbar mehrere Stellen des A. T. von einer moralischen Verkehrtheit des ganzen menschlichen Geschlechts reden, z. B.

1 Mos. 8. V. 21. wo Gott sagt: daß er nicht wieder das menschliche Geschlecht durch eine Sündfluth vertilgen wolle, weil doch alle Menschen von Jugend auf geneigt wären, zu sündigen, und also immer wieder neue allgemeine Sündfluthen und Plagen nöthig seyn würden. Offenbar enthält dieser Vers eine allgemeine, die Menschheit überhaupt betreffende Bemerkung, wenn auch das, was C. 6. V. 5 — 13. gesagt wird, nur auf das damalige Menschengeschlecht bezogen werden muß. Man sehe Bergers moral. Einl. ins A. T. S. 105.

Hiob 14. V. 4. haben die 70 D. richtig übersetzt: τις γαρ καθαρος εσται απο ρυπου; ἀλλ' ουδεις, quis dabit mundum ab immunditie? nemo. Nullibi locorum homo a peccatis immunis reperitur.

V. 23. wo es heißt: Hier findet kein Unterschied Statt. Gesündiget haben alle, und können sich keines Verdienstes vor Gott rühmen.

1 Joh. 1. V. 8—10. Wenn wir sagen, daß wir frey von aller Verdorbenheit seyn, so täuschen wir uns selbst, und wir haben nicht das wahre Erkenntniß. Gestehen wir aber, daß wir verderbt sind, so ist Gott treu und gütig genug, uns die Sünde zu verzeihen, und uns von aller Verdorbenheit zu reinigen. Wenn wir uns von Verdorbenheit frey sprechen, so machen wir Gott zum Lügner und seine Lehre hat in uns keinen Raum. Bey dieser Stelle macht Berger (moral. Einl. ins N. T. Th. II. S. 185.) eine Anmerkung, welche zeigt, daß auch Jesus eine sittliche Verkehrtheit bey jedem Menschen voraussetzte. Er sagt: die Quelle dieser Lehre (daß wir uns selbst täuschen, wenn wir ohne Sünde zu seyn wähnen) läßt sich in den Reden Jesu auffinden, die uns Johannes in seinem Evangelio mittheilt, nämlich C. 9. V. 40. 41. wo Jesus einige seiner Zeitgenossen eben deswegen für unfähig zur Besserung erklärt, weil sie derselben

1 König 8. V. 46. es ist kein Mensch, der nicht sündiget.

Sprüchw. 20. V. 9. übersetzt Ziegler: wer ist, der sagen kann, mein Herz ist lauter: ich bin ganz rein von eignen Fehlern?

Prediger 7. V. 20. Hezel: Fürwahr es ist kein Mensch auf Erden, der allezeit recht thäte und nicht sündigte.

Man vergl. über diese Stellen: dicta classica N. T. notis perpetuis illust. Lipsi. 1798. Sect. I. p. 239.

selben nicht zu bedürfen glaubten. Eben diese Lehre ist es auch, welche Jesus nach dem Lukas C. 18. V. 10—14. in der Erzählung von dem betenden Pharisäer und Zöllner vorträgt.

Jer. 3. V. 2. Mannichfaltig Fehlen und Sündigen ist das allgemeine Loos.

2) Jesus und seine Apostel beschreiben die Aeusserungen des Hanges zum Bösen auf eben die Art, wie sie die kritische Philosophie beschreibt. Sie reden

a) von einer allgemeinen Schwäche des Herzens, welche den Menschen unfähig macht, das erkannte Gute immer auszuüben und gegen die Lockungen der Leidenschaft durchzusetzen. Diese Schwäche sieht Jesus als ein vorzügliches Hinderniß an, das der Wirksamkeit seiner Lehre entgegen stehe. Matth. 13. V. 20 — 22. Paulus klagt auch da noch über dieselbe, als er schon einen höhern Grad von moralischer Bildung erreicht hatte. Röm. 7. V. 21. Das Wollen ist zwar vorhanden, aber das Vollbringen des Guten finde ich nicht.

b) Tadeln sie auch sehr oft die Unlauterkeit der menschlichen Gesinnungen, oder die Geneigtheit, das Gute nicht aus Pflicht, sondern aus Motiven, die blos vom Angenehmen und Nützlichen hergenommen sind, zu thun. Man sehe Matth. 5. V. 20. 46. ff. C. 6. V. 1 ff. und andre Stellen, die schon Hauptst. 1 Absch. 5. angeführt worden sind.

c)

c) klagen sie nicht weniger über die Bösartigkeit der Menschen, nach welcher sie das, was den Neigungen schmeichelt, dem, was recht und gut ist, vorzuziehen so aufgelegt seyn. Stellen dafür anzuführen ist überflüssig, weil dergleichen sehr häufig vorkommen und bekannt sind. Besonders gehören diejenigen hieher, wo von dem unmoralischen Zustande der Heyden und Juden vor ihrer Bekehrung die Rede ist z. B. Röm. 1 und 2.

3) Finden sie den Grund und Ursprung des Bösen im Menschen selbst und zwar in seiner Willensfreyheit, ihm selbst geben sie ohne Umschweife seine Unart schuld.

Wenn Christus Matth. 15. V. 19. 20. den Ursprung sündlicher Handlungen zeigen will, so leitet er alles von dem Menschen selbst her, ohne des Einflußes irgend einer andern Ursache mit einem Worte zu gedenken. Eine böse Gemüthsbeschaffenheit, sagt er, ist es, aus welcher alle Arten von Fehlern und Lastern hervorgehen, welche den Menschen herabsetzen und ihn entheiligen.

Die Stelle Jacob. 1. V. 14—16. die bereits zum Beweiß, daß die Schrift dem Menschen keine verdorbene Natur zuschreibe, angeführt worden ist, erklärt dieß ebenfalls sehr bestimmt. Tiefstrunk (Rel. der Mündigen S. 242. ff.) verwandelt daher blos die populären Ausdrücke in technische, und findet daher ohne allen Widerspruch der grammatischen Exegese in denselben vollkommen die Behauptung der Critik: ein jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eignen Lust gereizet und

gelocket

gelockt wird; darnach wann die Luſt empfangen hat (wenn der Menſch ſie in ſeine Maxime aufgenommen, ſich die Befriedigung derſelben dem Pflichtgeſetz zuwider zur Regel gemacht hat,) gebiert ſie die Sünde. (die Sünde iſt alſo Folge der innern und freyen Selbſtbeſtimmung der Willkühr, der Luſt zu gefallen, und dem Geſetz zuwider) — Es heißt weiter: „irret euch nicht, lieben Brüder,“ d. h. laßt euch durch nichts hierinnen irre machen und euch auf den Wahn bringen, als ſey Gott oder irgend etwas Anders auſſer ihm ſelbſt die Urſache der Sünde.

So ſucht auch Paulus den Grund der ſittlichen Verkehrtheit unter den Heiden blos in der freyen Richtung ihres Willens auf das, was ihren eignen Erkentniſſen zuwider war. Röm. 1, 19. C. 2. V. 15. An einigen Stellen eben dieſes Briefes ſpricht der Apoſtel etwas dunkel über den Grund des Böſen im Menſchen, ſo daß auch einer der berühmteſten Exegeten unſers Zeitalters, D. Löffler, daran zweifelt, ob ſich auch Paulus ſelbſt die Sache nach deutlichen Begriffen entwickelt habe, oder mehr ſchwankenden Bildern, die keine Genauigkeit im Ausdruck zulaſſen, gefolgt ſey. Er betrachtet nämlich die Sünde als ein lebendiges Princip in dem Menſchen, welches ihn durch den Körper beherrſcht, und mit der Vernunft *νους* in Streit ſetzt. Daſſelbe zu tödten, ſagt er, war das Moſaiſche Geſetz nicht im Stande, ſondern ſtärkte es vielmehr. Aber worzu das Geſetz zu ſchwach war, das leiſtete Gott auf eine andere Art, nämlich durch Jeſum und durch ſeinen Tod. Durch ihn ward jenes Princip getödet, und nun iſt an die Stelle deſſelben der Geiſt getreten, den alle

Chri-

Christen empfangen haben; dieser Geist ist das lebendige Princip alles Guten; und durch ihn können wir die Lüste des Fleisches tödten. Dieses zu thun ist Pflicht des Christen ꝛc. Man sehe Löfflers zweyte Abhandlung über die kirchliche Genugthuungslehre S. 110. ff. Sollte es aber nicht dem Sinn des Apostels angemessen seyn, das Princip der Sünde, das Er personificirt, durch eine böse Maxime, und den Geist durch eine gute Maxime die der Christ für jene in seinen Willen aufzunehmen hat, zu erklären? Daß er beydes nicht als etwas ausser dem Menschen befindliches und ihm fremdes, sondern als etwas ihm als freyen Wesen zugehöriges ansieht, erhellet daraus, weil er den Menschen für das, was er vermöge des erstern böses gethan, als verantwortlich und verdammlich erklärt und weil er das, was durch das letztere (durch den Geist) Gutes geschehen soll, ebenfalls als eignes Werk des Menschen vorstellt. Was aber als gute oder böse That dem Menschen zugerechnet werden soll, das muß von einer Maxime seines freyen Willens herrühren. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß auch in diesen Stellen das Urtheil des Apostels mit den Grundsätzen der kritischen Philosophie übereinstimmt, daß jener, wie diese, eine böse Maxime, die jeder Mensch (ohne daß wirs erklären könen warum und wenn) in seinen Willen aufgenommen hat, für den Grund und Ursprung der Sünde hält. Diese Uebereinstimmung wird um so glaubwürdiger dadurch, weil

4) auch der Apostel den Hang zum Bösen, ob er gleich behauptet, daß er durch Jesum und seinen Tod getödtet worden sey, dennoch nicht als völlig ertödtet in dem einzelnen Menschen zum Beyspiel

ſpiel in ſich ſelbſt anſieht, ſondern glaubt, daß er ſich immer noch rege; daß das Leben der Chriſten ein ſteter Kampf mit ihm ſey, und bis an den Tod bleiben werde. Er hält ihn alſo für unausrottlich, ob er es gleich als Pflicht vorſtellt, ihn mit Hülfe des Chriſtenthums zu überwiegen und zu bekämpfen. Sprechende Stellen dieſer Art ſind, wie auch Löffler bemerkt, Röm. 7. V. 13—24. Röm. 8. V. 20.

Eben ſo fordert der Apoſtel auch Hebr. 12. V. 1 ff. die Chriſten zu ununterbrochener Wachſamkeit, weil ihr Feind nicht ſchlafe — zu einem unermüdeten Kampf auf, weil nur der bis ans Ende kämpfende, den Sieg davon trage. Auch Jeſus ſagt: es iſt nicht genug zu beten (das Andenken an das Gute, was wir thun ſollen, zu beleben) wir müſſen auch immerfort wachen (gegen das Böſe uns zu ſichern ſuchen.)

Es läßt ſich alſo nicht behaupten, daß Jeſus und ſeine Apoſtel

a) die Eingeſchränktheit der menſchlichen Natur als den Grund und Urſprung des moraliſch Böſen betrachten.

Vielmehr halten ſie das gar nicht für moraliſch und zurechnungsfähig, was der Menſch blos wegen ſeiner unverſchuldeten Schranken thut oder unterläßt.

So lehrt Jeſus ausdrücklich Luc. 12. V. 47. 48. daß jeder Menſch nur nach dem Maaß ſeiner Kräfte, Einſichten und Erkenntniſſe verantwortlich ſey; daß alſo dem, der ohne ſeine Schuld einen

ein-

eingeschränkten Verstand, oder einen unvollkommnern Unterricht, eine schlechtere Erziehung erhalten habe, auch weniger imputirt werden könne, als dem dieß alles in einem vollkommenern Grade zu Theil worden sey. Wem viel übergeben ward, bey dem wird man viel suchen, und wem man viel vertraute, von dem wird man viel fordern. Also die größere oder geringere aber unverschuldete Eingeschränktheit macht den Menschen weder böse noch gut, sondern je nachdem er seine mehr oder minder eingeschränkten Kräfte mit seinem freyen Willen anwendet, darnach ist seine Moralität zu beurtheilen. Damit stimmt auch Paulus überein.

Röm. 2. V. 12. Wer. ohne eine positive Religionsbelehrung erhalten zu haben, sündigt, dessen Unmoralität wird auch Gott bestrafen, ohne auf eine solche Religion Rücksicht zu nehmen. Wer aber als Bekenner einer durch Veranstaltung Gottes mitgetheilten Religion sündigt, der wird nach den Lehren und Gesetzen derselben gerichtet werden.

Also aus der blosen Beschränktheit des Menschen leitet die christliche Sittenlehre das moralisch Böse nicht her. Auch

b) nicht blos aus der sinnlichen Natur des Menschen.

Ausdrücklich lehrt sie vielmehr, daß unsre sinnliche Triebe, an sich betrachtet, nichts weniger als verwerflich sind. Röm. 13. V. 14. 1 Tim. 4. V. 1 — 5. Ob sie gleich die veranlassende Ursache zum Bösen werden können, so lassen sie sich doch auch zum Guten anwenden, sie können und sollen darzu angewendet werden. Allein die Herrschaft

der Sinnlichkeit — diese betrachten Jesus und seine Apostel allerdings als Böse — als die Sünde selbst, und als die Quelle vieler andern Sünden Röm. 8. V. 1 ff. Gal. 5. V. 16 ff. 1 Corinth. 2. V. 14. Man sehe den 1ten Theil d. M. S 316 ff. Besonders, sagen sie, habe die sinnliche unmoralische Denkungsart unter Juden und Heiden in ihren unbekehrten Zustand geherrscht und sey die Ursache der Verhinderung des Guten und unzähliger Laster gewesen Röm. 7. V. 5. 6. C. 8. 9. Aber sie betrachten doch die Menschen in diesem Zustande für strafwürdig, legen also diese herrschende Sinnlichkeit ihnen als Schuld bey, und sehen sie nicht als eine unverschuldete fehlerhafte Disposition ihrer Natur an. Sie fordern, daß sie als bekehrte Christen jene Sinnesart ablegen, und die entgegengesetzte Maxime annehmen müßten. Röm. 8. V. 1. 9. Dieß würden sie nicht können, wenn sie nicht die Unterordnung der Triebfeder der Vernunft unter die Triebfedern der Sinnlichkeit als eine That der Freyheit betrachteten.

Daß sie

c) auch nicht ein Verderbniß der moralischen gesetzgebenden Vernunft als den Grund des Bösen annehmen, ist schon bemerkt worden. Diese Bemerkung wird auch durch das Urtheil ganz unpartheiischer Theologen bestätigt. So sagt z. B. Hr. D. Niemeyer (Briefe an christl. Rell. B. III. S. 102). Die Vernunft selbst — oder den innern Menschen — den Geist im Gegensatz des Fleisches — klagt die Schrift nirgends an, schreibt ihm vielmehr überall ein richtiges Urtheil, eine Erkenntniß des Rechts, ein Ver-

mögen alles zu prüfen, ein Streben nach dem Bessern, ein Widerstreben gegen die sinnlichen Antriebe zu Röm. 7. V. 21. So zeigt auch der Hr. Oberhofpred. Reinhard aus Röm. 2. V. 14. 15. daß die Vernunft selbst nicht für verdorben ausgegeben, daß vielmehr in dieser Stelle gelehrt werde: sie sey und bleibe sich des Sittengesetzes bewußt, und habe in ihrem Wesen nichts gelitten. Man sehe die christl. Moral. Ausg. 3. Th. I. S. 359.

d) Endlich kommen allerdings Stellen im N. T. vor, worinnen das Böse von einem bösen Geist ausser den Menschen hergeleitet zu werden scheint z. B. Joh. 8, 44 folg. Ephes. 6. V. 11. 12. 1 Petr. 5. V. 8. Allein wenn diese Stellen nicht in Widerspruch stehen sollen mit andern, welche aufs allerbestimmteste und ohne Bild den Ursprung des Bösen lediglich in dem Menschen selbst suchen, so muß man entweder wie Niemeyer (in d. angef. Br. S. 110.) Ammon (biblische Theologie. S. 248 ff.) Eckermann (compend. theol. Christian. I. S. 88.) Henke (lineam. institut. fidei Christ. S. 112. *) und an-

*) Henke drückt sich an ang. O. darüber so aus: non credibile est, Christum et apostolos haec scita (de diabolo eiusque imperio) pro religionis ab ipsis traditae articulis necessariis ac perpetuis habere; quare eadem ab illis nunquam data opera in medium prolata vel discipulis ad credendum exposita, sed potius aliis plerumque sententiis illustramenti instar, vel orationis vi quadam et pondere donandae gratia, ad mixta deprehendimus; quin etiam, vbi vel maxime desiderari videbatur aliqua naturae et potestatis dae-

andere annehmen, daß Jesus und die Apostel sich hierinnen nach der herrschenden Meinung, die sie jetzt nicht zu bestreiten für rathsam gehalten, bequemt, und der daher entstandenen Redensarten sich zuweilen bedient haben, oder wenn dieß nicht der Fall gewesen seyn sollte, sagt Schmid (Relig. als Wissenschaft und Volkslehre S. 333.) so sind doch die Privatmeinungen eines Lehrers von dem, was er zum Inhalt seines öffentlichen Lehrvortrags macht, sorgfältig zu unterscheiden, und man wird gewiß sehr unrecht handeln, wenn man es unternimmt, von dem einem auf das andere zu schließen. Wenn also auch Jesus und die Apostel nicht durch Accommodation sondern aus eigner Ueberzeugung von Engeln und Dämonen gesprochen haben, so sieht man doch offenbar, daß sie dieses nicht als eigentliche Lehre vortragen wollen, es nicht zum Glauben an ihre Religion gerechnet, und diesen Glauben an gute und böse Engel von ihren Anhängern nicht gefordert haben. Die wesentliche Lehre des Christenthums stimmt also offenbar mit der Behauptung der kantischen Philosophie am besten überein, indem sie das natürliche Böse für nichts anders erklärt, als für eine That der Freyheit, durch welche eine dem Sittengesetz widersprechende Maxime in den freyen Willen aufgenommen worden sey, und die dann eine

daemonum commemoratio, vt Marc. VII, 21 sq. Rom. V, 12 sqq. Iac. I. 14. 15. ibi nulla eorum ratio habetur. Igitur vel sumendum est, vt in aliis, ita hic quoque scriptores sacros ad opiniones et formulas loquendi vulgares descendisse, aut fatendum est, eos aliquid et credidisse, et propagasse, quod a veritate abhorreat.

Menge gesetzwidriger Handlungen zur Folge haben müsse. Hiermit wird aber nicht geläugnet, daß im N. T. ausser diesem allgemeinen Grund des Bösen, auch noch viele andere Ursachen der Sünde und des Lasters angegeben werden. Auch die kritische Philosophie giebt solche Ursachen an, z. B. die Sinnlichkeit des Menschen überhaupt, körperliche Constitution, Temperament, schlechte Erziehung, Stand und Glücksumstände, Gesellschaft, Staatsverfassung, National-Religion, öffentlicher Gottesdienst, Volkslehrer, Beyspiele, Lob und Tadel der Menschen, herrschende Systeme ꝛc. Nur bringen alle diese Ursachen die Sünde nicht nothwendig hervor, sie können selbst Ursachen des Guten werden, ob sie gleich sehr oft durch ihren Einfluß auf den Menschen sehr vieles Böse veranlassen. Sie machen den Menschen wohl sündfähig aber nicht sündhaft. Letzteres kann er nur durch freye Selbstthätigkeit werden.

Ausführlichere Erläuterungen über diese hier aufgestellte und mit den christlichen Grundsätzen verglichene Theorie findet man in den zum Theil schon angeführten Schriften, als in

Kants Religion innerhalb der Gränzen der blosen Vernunft. Erstes Stück. Von der Inwohnung des bösen Princips neben dem Guten: oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur.

Tieftrunks Religion der Mündigen S. 207 — 271.

Ueber die sittliche Würde der Religion. S. 5. ff.

Jacobs philosophische Sittenlehre Th. 3. Hauptst. I. Abschnitt 4. S. 185.

Ständ

Stäudlins Grundrisse der Tugend und Religionslehre. Th. I. S. 258. ff.

Ammons christliche Sittenlehre 2te Ausg. Th. II. S. 77 ff.

Gräffens Lehrbuch der Katechetik. B. 3. S. 115 ff. u. S. 481. ff.

Hier wird vorzüglich gezeigt, das die aufgestellte Theorie vom radicalen Bösen für die practische Behandlung die wichtigsten Folgen habe.

„Sündigt der Mensch blos aus Irrthum, blos aus Schwäche des Verstandes, wie einige glauben, so bedarf es keiner besondern Leitung für das Begehrungsvermögen. Dann käme alles auf die Vorschrift zurück: sorge nur für richtige Begriffe und der ganze Mensch ist dann gebessert. Muß man aber im Menschen ein radicales Böse annehmen: so folgt

a) daß sein ganzes Leben ein fortgesetzter Kampf gegen dieses Böse seyn müsse,

b) daß also die Sicherheit und Sorglosigkeit nie genug in ihrer Schädlichkeit vorgestellt werden können. Liegt die Gefahr der Verführung in dem Menschen selbst verborgen, so darf er niemals gedankenlos schlummern. Ja selbst wenn er zehn mal gesiegt und so seine Kraft zum Guten ausserordentlich gestärkt hätte, so würden ihm seine errungenen Vortheile bald wieder aus der Hand gewunden werden, wenn er, anstatt fortzuschreiten, stille stände, oder gar rückwärts gienge. So bald Sicherheit sich seiner bemächtigt, so

nimmt seine gewonnene Stärke noch schneller ab, als sie vorher durch Uebung erhöht wurde. Sicherheit und Gleichgültigkeit ist also der Tod der Tugend.

c) Aus eben dieser Vorstellung folgt daher auch mehr, als aus jeder andern Meinung, die Nothwendigkeit einer steten Selbstprüfung, Wachsamkeit und Selbsterkenntniß.

d) Endlich bringt es nach dieser Theorie die Natur des Menschen mit sich, daß die Demuth ein nothwendiger Bestandtheil der ächten lautern Gesinnung seyn müsse, daß der Stolz den ganzen Menschen verderbe und ihn für jede Besserung verhärte.

Man vergleiche ebenfalls in practischer Hinsicht Funks, Venturini's und Olshausens Predigten über die ganze christliche Pflichtenlehre Th. I. 9te Predigt. Einige falsche und höchst schädliche Vorstellungen von der Verderbtheit des menschlichen Herzens über Röm. 7. V. 18. und 10te Pred. richtige Urtheile über das im Menschen wahrgenommene Böse über Gal. 6. V. 4. In der ersten Predigt zeigt Venturini, daß man sich irrige Vorstellungen von der Verderbtheit des Menschen mache a) wenn man ihn für gänzlich verdorben halte, und ihm auch die mindeste Neigung zum Guten absprechе b) wenn man glaube, daß er auch bey dem eifrigsten Bestreben — ohne unmittelbaren göttlichen Beystand nicht vermögend sey in das verlaßne Gleis der Tugend zurückzukehren. c) Wenn man eine Mischung von Guten und Bösen im Menschen annehme, die man allein aus

man-

mangelhaften Verſtandes-Einſichten herleiten zu können wähne.

Dieſe Vorſtellungen haben ſchädliche Folgen, a) für die Sittlichkeit überhaupt b) für den Glauben an die Tugend unſrer Mitmenſchen, c) für die Ausübung der Menſchenliebe.

In der zweyten Predigt werden die 3 Fragen beantwortet

a) Wie ſollen wir über das Böſe urtheilen in Anſehung ſeines Urſprungs? Wir müſſen es nämlich nicht von der Erbſünde, nicht von der natürlichen Schwäche, ſondern von der Freyheit ausgehen laſſen.

b) Wie — in Anſehung ſeiner Entwicklung und Verſtärkung? Dieſe wird bewirkt durch Erziehung — böſe Beyſpiele — und durch die Verhältniſſe des geſellſchaftlichen Lebens.

c) Wie in Anſehung ſeiner Verbreitung und ſeines Umfangs? Es wird verbreitet durch unſittliche Reden und böſe Beyſpiele, und wirkt fort ins Unendliche.

Zweyter Abschnitt.

Christlich moralische Gesetzgebung für den Menschen.

1.

Natur der moralischen Gesetze überhaupt.

Es ist schon in der reinen Moral Th. I. S. 301. gezeigt worden, daß man ein practisches Gesetz zum Unterschied von einem Naturgesetz eine Regel des Verhaltens nennt, oder eine Vorschrift für den Willen eines vernünftigen Wesens, deren Befolgung von der Vernunft als nothwendig erkannt wird. Auch ist eben daselbst bemerkt worden, daß practische Gesetze entweder bedingt sind, wenn sie nur anzeigen, wie wir irgend eine beliebige Absicht erreichen können, wenn wir wollen, z. B. gesund, reich, gelehrt zu werden, oder unbedingt, wenn sie gebieten, was geschehen soll, nicht um einer beliebigen oder zufälligen Absicht willen, sondern wegen eines nothwendigen Zwecks, den alle vernünftige Wesen wollen müssen, z. B. Du sollst dein Versprechen erfüllen: warum? weil du wollen mußt, daß es sich jeder zur Regel mache, sein Versprechen genau zu erfüllen. Im ersten Falle heißen sie pragmatische Gesetze, Gesetze der Klugheit, im zweyten Falle practische Gesetze, in engerer Bedeutung,

rein

rein practische, moralische Gesetze. Drittens sind auch die Eigenschaften angegeben worden, die moralischen Gesetze zu kennen. Sie schliesen nämlich alle eine gewisse Nothwendigkeit in sich. Diese Nothwendigkeit ist keine hypothetische sondern eine absolute. Sie ist allen vernünftigen Wesen gemein — sie ist unveränderlich in Absicht auf Zeiten und Umstände. Man sehe die weitere Erklärung davon in der angeführten St. Th. I. S. 302 ff. Was aber von den moralischen Gesetzen gilt, die alle vernünftige Wesen als absolut nothwendig anerkennen müssen, das gilt natürlich auch von denen, welche den Menschen als ein vernünftiges Wesen verbinden. Weil aber der Mensch ein gemischtes Wesen ist, so müssen diejenigen Gesetze, die auch für reine Intelligenzen gültig sind, auf ihn als ein vernünftig sinnliches Wesen angewendet werden. Daraus entstehen angewandte Gesetze. Die Objekte und Fälle, worauf hiermit die erstern (die man zum Unterschied von den letztern rein formale nennt) angewendet werden, sind freylich empirisch (denn die reine Vernunft weiß z. B. nichts von Wittwen und Waisen ꝛc.) aber es entstehen doch deswegen daraus keine blos empirischen materiellen Gesetze, weil die Handlungsart von der Vernunft selbst gegeben, und nicht aus der Erfahrung geschöpft ist. Die blos materialen und empirischen Gesetze werden vielmehr alsdenn moralische, wenn sie nicht für sich selbst gebieten, sondern durch ein formales Gesetz, dem sie untergeordnet sind, ihre Gültigkeit erhalten. Man sehe Th. I. S. 363.

Bey den angewandten Gesetzen muß also allemal ein empirischer Gegenstand oder ein bestimmter

Fall subsumirt werden. Dieß kann nun unbedingt geschehen oder unter gewissen Bedingungen. Aus dieser Ursache werden diese Gesetze eingetheilt a) in höhere und niedrigrre, je nachdem nämlich die bestimmten Fälle oder Gegenstände derselben unter mehrern oder wenigern Einschränkungen allgemein gewollt werden können b) in zusammenstimmende oder widerstreitende, je nachdem ihre Objecte zusammen wirklich gemacht werden können oder nicht. So kann zum Beyspiel das Gesetz: sorge für deine Sicherheit und das: schone das Leben eines Fremden nicht immee zugleich befolgt werden. (Die zusammenstimmenden harmonieren entweder als subordinirte oder als coordinirte Gesetze, je nachdem das eine das andre oder beyde sich wechselsweise bestimmen) c) in ursprüngliche und abgeleitete, je nachdem sie etwas Wesentliches und von der Natur des Subjectes unzertrennliches, oder etwas, das durch das Ursprüngliche des Subjects zufälliger Weise möglich geworden ist, zum Gegenstand haben. d) in vollkommene und unvollkommene, je nachdem die bestimmten Fälle nothwendig und ohne Ausnahme oder nur in einzelnen Fällen unter die Form des Sittengesetzes subsumirt werden können. Das reine formale Gesetz ist allemal das höchste, weil es den Grund aller andern Gesetze in sich faßt.

Man sehe Schmids Moralphil. S. 542 ff. Jacobs Sittenlehre S. 101 ff.

Ferner ist auch Th. I. S. 367. der Unterschied bemerkt worden, der zwischen Gesetzen der Heiligkeit und zwischen Gesetzen der Pflicht statt findet. Unter jenen denken wir uns diejenigen, nach denen das allervollkommenste Wesen handelt, das von

keiner

keiner Sinnlichkeit in Befolgung derselben eingeschränkt, oder gehindert wird. Unter diesen aber verstehen wir solche, welche sich auf ein Wesen beziehen, das nicht allein von der Vernunft, sondern auch von sinnlichen Antrieben abhängig ist. Die letztern werden daher Gebote, Imperative genennt. So wie aber die moralischen Gesetze verschieden sind, so sind auch die Imperative und Gebote nicht von einerley Art. Man sehe die angef. St. Th. I. S. 368. u. 369.

Endlich ist auch schon Th. I. S. 7. und S. 305. erinnert worden, daß die moralischen Gesetze mit den positiven und arbiträren Gesetzen nicht vermischt werden dürfen, weil letztere nicht allgemein verbindend, und absolut nothwendig, sondern blos particulär und hypothetisch nothwendig für manche Zeiten und Menschen sind, und höchstens als pragmatische Gesetze den moralischen subordinirt werden können.

2.

Natur der geoffenbarten Gesetze.

Moralische Gesetze können keine andere als reine Vernunftgesetze seyn. Dieß ist ebenfalls schon gezeigt worden Th. I. S. 20 ff. und S. 337 ff. Indessen kann eine Offenbarung der Schwäche der subjectiven Vernunft vernünftiger Wesen, insbesondere der Menschen, zu Hülfe kommen, und diejenigen Gesetze, welche sie bey einer vollkommenern Ausbildung sich selbst gegeben haben würden, vor derselben ihnen bekannt machen, und sie darinn unterrichten. Diese auf solche Art bekannt gemachten Ge-

Gesetze nun können allerdings geoffenbarte Gesetze genennt werden. Sollen sie jedoch den eigenthümlichen Character moralischer Gesetze nicht verliehren, sondern als solche betrachtet werden können, so dürfen sie weder der Materie noch der Form nach andere seyn, als diejenigen, welche die aufgeklärte Vernunft selbst vorschreibt, müssen also auch, ob sie gleich als von Gott publicirte Gesetze bekannt gemacht werden, dennoch auf das Urtheil der Vernunft von ihrer Heiligkeit und Würde sich gründen. Man sehe Th. I. S. 344. Man hat zwar neuerlich behauptet, eine Offenbarung könne gar nicht zur Moralität, sondern blos zur Legalität führen: und eine jede Pflicht, die sie gebiete, könne nichts anders andeuten, als eine äussere Handelsweise, die mit ihren Aussprüchen übereinstimmt. Man s. die Schrift: neue Erklärung des höchstwichtigen paulinischen Gegensatzes Buchstabe und Geist zur gründlichen Entscheidung der Frage: worinnen besteht das Wesen des Christenthums? Jena bey Stahl 1799. Nach dieser Behauptung ließen sich also gar nicht geoffenbarte Gesetze als moralische Gesetze denken. Allein wenn man unter schriftlicher und mündlicher Offenbahrung nichts anders als einen durch die Vorsehung vrranstalteten Unterricht für die noch nicht aufgeklärte Vernunft über die moralischen Angelegenheiten des Menschen versteht, so dürfte überhaupt, wenn jene Behauptung statt finden sollte, die Moral weder wissenschaftlich noch populär gelehrt werden, und aller moralischer Unterricht, alle Bildung andrer zur Tugend wäre unstatthaft, welches doch niemand behaupten wird. Daß aber eine solche Offenbahrung die sittlichen Gesetze zugleich als Gesetze Gottes publicirt, widerspricht, wie bereits oben gezeigt worden ist, Th. I.

S.

S. 5. S. 24. S. 64. 65. und in diesem 2ten Theil. Abschn. 6. S. 166. keinesweges den Grundsätzen einer reinen Sittenlehre *).

Ent-

*) Da nach dem hier angenommenen Begriff der Offenbahrung dieselbe blos als ein Hülfsmittel für die subjective Schwäche der menschlichen Vernunft betrachtet wird, so möchte man wohl daraus schliesen, daß sie hiermit als überflüssig für unsre aufgeklärten Zeiten erklärt würde, und daß also auch die christliche Offenbahrung antiquirt werden müßte. Allein man irrt sich sehr, wenn man glaubt, daß die menschliche Vernunft bereits zu der Reife gekommen sey, bey der sie des Glaubens an eine Offenbahrung nicht mehr bedürfe. Dann müßte der reine Religionsglaube theoretisch und practisch allgemein unter den Menschen herrschen. Aber ein solcher Zustand des Menschengeschlechts liegt in so unübersehlicher weiter Ferne von uns, daß selbst die partheyischen Freunde der Offenbahrung nicht fürchten dürfen, daß er so bald eintreten werde. Es war daher blose Unbesonnenheit, wenn man in unsern Zeiten von Ueberflüssig werden, vom Beyseitelegen, vom Antiquiriren des Christenthums redete. So urtheilt auch Kant. Man sehe Streit der Facultäten S. 105 f. Die Keckheit der Kraftgenies, welche diesem Leitbande des Kirchenbandes (an eine göttliche Offenbarung) sich jetzt schon entwachsen zu seyn wähnen, sie mögen nun als Theophilantropen in öffentlichen darzu errichteten Kirchen, oder als Mystiker bey der Lampe innerer Offenbarung schwärmen, würde die Regierung bald ihre Nachsicht bedauern machen, jenes große Stiftungs und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe vernachlässigt und leichtsinnigen Händen überlassen zu haben ꝛc. Man sehe Stäudlins Beyträge zur Geschichte der Rel. und Sitt. B. V. S. 332 ff.

Enthält aber eine Offenbarung willkührliche Verordnungen Gottes, so sind diese freylich an sich selbst keine eigentlichen moralischen Gesetze, sondern können erst dadurch, daß sie diesen untergeordnet werden, moralische Verbindlichkeit erhalten. Sie sind aber blos Particulargesetze, die nur für gewisse Menschen und Zeiten gültig und heilsam seyn können.

3.

Würdigung der verschiedenen Arten der geoffenbarten Gesetze.

a) Im patriarchalischen Zeitalter.

Die Moral, welche in der Geschichte des patriarchalischen Zeitalters liegt, drückt sich mehr in Handlungen und Characteren aus, als in Gesetzen und Geboten. Vortreflich und für Prediger besonders sehr anwendbar haben eine moralische Characteristik dieses Zeitalters daraus entwickelt

Stäudlin in der Geschichte der christlichen Sittenlehre (welche den 3ten Theil der von eben diesem Verf. herausg. Michael. Moral ausmacht) B. I. S. 73 ff.

Berger in der practischen Einleitung ins A. T. Th. 1. S. 10 ff.

Man vergleiche damit Niemeyers Characteristik der Bibel.

Indessen finden sich doch in dieser Geschichte auch einige Gesetze, von denen gesagt wird, daß Gott

Gott selbst sie gegeben und bekannt gemacht habe z. B. 1 Mos. 1. V. 28. C. 2. V. 3. V. 16. V. 24. C. 9. V. 1—7. Mag man auch das letztere, nämlich daß Gott sie geoffenbart habe, erklären wie man will, so ist doch so viel gewiß, daß sie nicht für das ganze menschliche Geschlecht bestimmt waren, und also nicht deswegen eine allgemeine Verbindlichkeit enthalten *), obgleich einige dieß behauptet haben, z. B. Seldenus de iure naturae et gentium iuxta disciplinam hebr. in op. omnia tam edit. quam ined. coll. acrecens. David Wilkins Lond. 1736. Vol. I. Buddeus introduct. ad histor. philos. Ebraeor. p. 14. s. eiusd. H. E. V. T. p. 156 seq. Aber merkwürdig bleiben diese Gesetze doch immer, weil sie ein kurzer Inbegriff der Moral in den Zeiten vor und nach der großen

*) Mord und Blutvergießen z. B. ist ein großes Verbrechen, weil es den ersten Gesetzen der Vernunft, und den wichtigsten Pflichten gegen unsre vernünftigen Mitgeschöpfe zuwider ist. Aber wir dürfen es nicht deswegen für unerlaubt halten, weil es dem Noah verboten worden seyn soll. Denn sonst müßte uns eben so auch das Gebot verbinden: kein Blut zu essen, welches ohne Zweifel damals für unerlaubt erklärt wurde, um die Menschen von der Rohheit, in der sie sich befanden, zu entwöhnen. Es läßt sich aber kein Grund absehen, warum die allgemeine Moral jetzt es verbieten sollte, besonders da wir jetzt von einer nachtheiligen Wirkung davon auf das Gemüth nichts mehr bemerken können. Hierzu kommt, daß auch nach den Grundsätzen der christlichen Sittenlehre jede Art von Speise im Allgemeinen für erlaubt erklärt wird. Matth. 15. V. 10 — 17. Marc. 7. V. 14 — 19. 1 Timoth. 4. V. 4. 5. 1 Cor. 10, 23 — 33. Man vergleiche Bergers moral. Einl. ins Neue T. Theil II. 268.

großen Sündfluth sind, und weil, wie Stäudlin sich ausdrückt, aus diesen dürftigen Elementen eines moralischen Gesetzbuchs große Ideen von Menschen würde hervorleuchten. Ja diese Ideen sind eigendlich der Geist, der das Ganze belebt. Auf sie hat alles Beziehung. Die ganze unvernünftige Natur wird als Mittel, der Mensch als Zweck betrachtet. Wenn daher auch diese Gesetze in dem patriarchalischen Zeitalter gar nicht gegeben und publicirt worden sind, wenn sie der Geschichtschreiber blos darum mit den Begebenheiten, die er erzählt, in Verbindung setzt, um ihr Daseyn zu erklären, und sie seinen Nachkommen nachdrücklicher einzuschärfen, so sieht man doch, daß gewisse edle moralische Begriffe sehr frühzeitig unter den Menschen vorhanden waren.

b) Die Mosaischen Gesetze *).

Daß auch die Mosaischen Gesetze nicht als allgemeine göttliche Gesetze für alle Menschen zu betrachten

*) Die Frage, ob die Gesetze, welche man die Mosaischen nennt, auch wirklich von ihm sind, gehört nicht hieher, ist aber sehr verschieden beantwortet worden. Grösstentheils glaubte man, daß Moses den ganzen Pentetevchus, also auch die darinnen enthaltenen Gesetze aufgeschrieben habe, doch sprach man ihm auch schon in den ältern Zeiten und noch mehr in den neuern denselben ab. Man sehe Isaac Reyerii systema Praeadamit. T. IV. c. I. Hobbesii Leviathan P. III. c. 33. Spinoza tractat. theolog. polit. v. 8. Isaac. Newtoni observ. ad Daniel. c. I. Clerici proleg. in Gen. diss. III. Ottmur. Fragmente über die allmählige Bildung der den Israeliten heiligen Schriften besonders der sogenannten historischen, in Henke Magazin für Religionsph. Exegese und Kirchen-

trachten sind, daß sie also keine allgemeine Verbindlichkeit haben, bedarf jetzt keines Erweises mehr, und ist auch schon Th. I. S. 29 bemerkt worden. Schon Luther sah dieß ein, und schließt daher seinen Unterricht, wie man sich in Mosen schicken soll §. 37. mit folgenden Worten: „Wo Moses Gebote giebt, müssen wir Christen ihn darinnen nicht weiter annehmen, als sofern es sich mit dem natürlichen Gesetze reimt. Moses sey ein Meister und Doctor für die Juden! Wir Christen haben unsern Meister, Christum: der uns vorgelegt hat, was wir wissen, halten, thun sollen. Eben diese Behauptung stellt er auch in der Schrift: wider die himmlischen Propheten auf (Halle W. XX. 201)" Mit diesem Spruch Apostelgesch. 15, 10. hebt Paulus auf den ganzen Moses mit allen seinen Gesetzen. — Ja sprichst du, das wäre wohl wahr von den Cäremonien und Judicialibus, aber die

10

Kirchengeschichte 2ter B. 3 St. IV. B. 1. u. St. Abriß der Ebräischen Cultur bis auf das Zeitalter Jesu. Ebend. 3. B. 3 St. Pölitz pragmatische Uebersicht der spätern Juden Th. I. S. 68 f. Eckermann theolog. Beyträge 5ter B. 1 St. Die wahrscheinlichste Meinung scheint diejenige zu seyn, die Stäudlin vertheidigt (Geschichte der christliche Sittenlehrer S. 117 ff.) und die schon Richard Simon zum Theil geäussert hat (histoire critique du vieux testament lr. II. v. 2.) daß Moses die Gesetze selbst gegeben, aufgezeichnet, und gesamuelt habe, daß aber das meiste historische entweder erst lange nach Moses geschrieben, oder stark interpolirt seyn müsse. Die Gründe, die Stäudlin anführt, verdienen nachgelesen zu werden. Man vergleiche auch biblische Encyclopädie Gotha B. III. S. 317. unter dem W. Pentateuchus.

10 Gebote seyn nicht aufgehoben. Ich antworte: ich weiß fast wohl, daß dieß ein geringer Unterschied ist: aber mit Unverstand. Denn aus den 10 Geboten fließen und hangen alle Gesetze Mosis.“ In den neuern Zeiten haben dieß ausführlich bewiesen Leß in seinem Handbuch der christl. Moral. allgem. practische Theol. Absch. 5. §. 83 ff. Döderleins christl. Moral Th. I. §. 112 und 113. und andere.

Nicht so einstimmig urtheilt man bis jetzt noch über den Zweck, den die Mosaischen Gesetze für das Jüdische Volk haben sollten. Kant *) und mit ihm mehrere legen ihnen blos eine politische Absicht bey, und betrachten sie als bürgerliche Verordnungen zur Begründung der Jüdischen Staatsverfassung. Diese Meinung ist auch im ersten Theil dieser Moral S. 28 — 30. angenommen worden. Allein seit der Erscheinung dieses Theils haben einige sehr würdige Theologen viele bedeutende Einwendungen dagegen gemacht und behauptet, daß diesen Gesetzen, neben ihrem politischen Zweck, eine moralische Tendenz nicht abzusprechen sey, z. B. Flatt im Magazin für christliche Dogmatik und Moral St. III. S. 76. „Etwas zur Apologie der Mosaischen Religion in Rücksicht auf die in Kants Relig. dagegen erhobenen Einwürfe. Stäudlin in der Geschichte der chr. Sittenlehre

S.

*) Relig. innerhalb d. Gr. der bl. Vern. S. 186 ff. Ausgab. 2. Morgan, Bolingbrock, Toland und andre haben schon vor Kant das nämliche fast mit denselben Gründen behauptet. Die Stellen ihrer Schrift führen Flatt und Stäudlin am a. angez. O. an.

S. 128 ff. und in der Abhandlung de legum Mosaicarum momento et ingenio collectione et effectibus P. I. II. Goett. 1795. und 97. Berger in seiner moral. Einl. ins A. T. an m. O. und schon vorher Eckermann theologische Beyträge IV. B. 2tes St. S. 88.

Bey Abwägung der Gründe und Gegengründe beyder Partheyen scheint die letztere die Wahrheit auf ihrer Seite zu haben; es scheint nicht mehr zweifelhaft zu seyn, daß Moses bey der Staatsverfassung, die er seinem Volke gab, zugleich den Zweck hatte, es zu der moralischen Vollkommenheit zu erheben, die es zu erreichen fähig war, daß also sein Gesetzbuch nicht blos als ein politisches Gesetzbuch zu betrachten ist. Hier ist nicht der Ort, dieß ausführlich zu beweisen, sondern es müssen die angeführten Schriften darüber nachgelesen werden. Nur die Hauptbeweise und Einwürfe dagegen können hier kurz angeführt werden.

1) Sagt Kant: alle Mosaischen Gebote betreffen blos äussere Handlungen, und wenn sie auch dem Inhalt nach als moralische Gesetze gelten könnten, so gehen sie doch in jener Gesetzgebung gar nicht auf die innern Gesinnungen sondern fordern blos äussere Beobachtung. — Allein dieß widerspricht erstlich der ausdrücklichen Erklärung Moses selbst, zweytens der eigenthümlichen Beschaffenheit vieler seiner Gesetze.

a) sagt es Moses selbst, daß seine Gesetze erst dann ihren Zweck erreicht hätten, wenn sie das Herz besserten, daß also eine blos äussere Beobachtung derselben noch nicht hinlänglich wäre, z. B.

B. 5. Cap. 4. 5. V. 27. 28. Ihre Reden sind gut, wenn sie nur auch ein solches Herz hätten mich zu fürchten und alle meine Gebote zu halten ꝛc. Cap. 6. V. 5. du sollst den Herrn deinen Gott lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Vermögen ꝛc. Man sehe die Anm. die Berger zu dies. St. macht, Einl. ins A. T. S. 372. 373.

b) Finden sich in seinem Gesetzbuch mehrere Gebote, die unmittelbar eine Forderung an die Gesinnung enthalten. Solche Gebote führt Stäudlin an Gesch. der Sitt. J. S. 135., z. B. das schon erwähnte Gesetz: du sollst Gott lieben ꝛc. du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst; ferner: du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen ꝛc. B. 3. C. 19. V. 17. Beschneidet eure Herzen und seyd nicht hartnäckig B. 5. C. 10. V. 16. laß dich nicht gelüsten des Hauses, des Weibes ꝛc. anderer B. 2. C. 20. V. 17. Hieher gehören auch die Gesetze, die sich auf Arme, Wittwen, Waisen, Schuldner, Sclaven, Kranke, Alte, gebrechliche Personen und Thiere beziehen, welche fast insgesamt mehr moralisch als bürgerlich sind, und eine sittliche Bildung fordern. Auch in dem Gebot: ihr sollt heilig seyn, denn ich Jehovah euer Gott bin heilig B. 3. C. 19. V. 2. zeigt sich die Tendenz dieser Gesetzgebung zur Moralität, wie Berger gezeigt hat Einl. S. 334. und 335.

Freylich sind diese moralischen Gesetze mitten unter den politischen aufgestellt, ohne daß jenen ein höherer Grad von Wichtigkeit beygelegt wird, als diesen. Allein die damalige Beschaffenheit

heit der Jüdischen Nation machte es nöthig, daß ihr Moral und Politik als ein Ganzes gegeben wurde. Man sehe Stäudlin S. 169 ff. Ueberdieß konnten auch diejenigen Gesetze, welche blos äussere Rechtmäsigkeit geboten, sie zur wahren Moralität fähig machen, weil es doch wenigstens der erste Schritt zu derselben ist, den ungebundenen Neigungen gewisse Regeln entgegen zu stellen, und nach gewissen Geboten zu handeln.

2) Beruft sich auch Kant darauf, daß in der Mosaischen Gesetzgebung blos ein eigennütziger Gehorsam gefordert, daß alle Belohnungen und Bestrafungen blos auf diese Welt eingeschränkt und nicht einmal nach richtigen moralischen Begriffen bestimmt werden, indem die Nachkommen um der Tugend ihrer Vorältern willen belohnt, und um ihrer Sünde willen bestraft werden sollen.

Allerdings bediente sich Moses sinnlicher Triebfedern der Ankündigung zeitlicher Uebel und Güter, um zur Befolgung seiner Gesetze zu ermuntern. Allein daß diese für rohe Menschen nöthig sind, und daß sie zwar zunächst blose Legalität hervorbringen, durch diese aber zur reinen Sittlichkeit vorbereiten können, ist schon oben bewiesen worden. Er braucht aber auch edlere Bewegungsgründe, Dankbarkeit, Ehrfurcht und Liebe gegen Gott, und die Begierde, den Ruhm der Weißheit bey andern Völkern zu erhalten, welche schon ein moralisches Gefühl voraussetzen und ohne Zweifel schwebte ihm auch bey dem Gebote: du sollst jeden Menschen auch den Fremdling lieben, und ihm wohlthun B. 2. C. 22. V. 21. B. 3. C. 19. V. 18. 33 und 34. die Allgemeinheit des Gesetzes

vor, indem er den Bewegungsgrund hinzufügt: ihr wisset selbst, wie einem Fremden zu Muthe ist, da ihr Fremdlinge in Egypten gewesen seyn. Denn es ist ganz der Maxime Jesu (Matth. 7. V. 12.) ähnlich: wie ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, so thut ihr ihnen auch. Daß er aber nirgends den Glauben an ein ewiges Leben als Triebfeder zum Gehorsam gegen seine Gesetze benutzt, kam ohne Zweifel daher, weil er und noch weniger die Israeliten, wenn sie auch diesen Glauben hatten, nicht die reinen Vorstellungen damit verbanden, welche erforderlich sind, wenn derselbe auf das Leben und Handeln wirken soll. Lehrte er doch eine Vergeltung des Guten und Bösen, wenn er sie auch innerhalb der Gränzen dieses Lebens einschränkte, also eine Harmonie der Glückseeligkeit mit der Würdigkeit *). Mehr hierüber sagt Stäudlin in den angf. Abs. S. 117.

Ueber den Vorwurf, daß Moses den moralischen Begriff von der Gerechtigkeit Gottes verkehre, wenn er 2 B. C. 20. V. 5. 5 B. C. 5. V. 9. die Strafen der Sünde selbst auf die Nachkommen übertrage, bemerkt Stäudlin, daß der Gesetzgeber hier blos die Zärtlichkeit der Eltern gegen die Kinder benutze, um sie vor der Abgötterey zu warnen, welche leicht auch auf die Nachkommen fortgepflanzt, und dadurch die Wohlfart derselben zu Grunde gerichtet werden könnte. Auch mildert

*) Freylich sieht man hieraus, daß er sich die Ideen der Sittlichkeit noch nicht in ihrer ganzen Vollständigkeit entwickelt hatte, aber darf man ihm deswegen dieselben ganz absprechen?

mildert Moses das Harte der Drohung durch die Verheisung der Belohnung, welche sich bis in die tausendste Generation erstrecken soll.

3) Wirft Kant dem Gesetz Mosis vor, daß es das ganze menschliche Geschlecht von der Gemeinschaft des Volkes Gottes ausschließe, und also Verachtung gegen andre Nationen befördere.

Darauf ist aber längst geantwortet worden, a) daß Moses schlechterdings seine Nation von andern getrennt halten mußte, wenn er sie anders vor Abgötterey bewahren und nicht die ganze Staatsverfassung wieder zusammenstürzen lassen wollte, ehe sie einmal fest gegründet war, b) daß aber deswegen der Umgang mit Fremden nicht untersagt, sondern vielmehr eine liebreiche Behandlung derselben geboten, und daß alles dazu eingerichtet war, abgöttische Völker, so weit es die Umstände erlaubten, durch die Annahme des Israelitischen Glaubens mit dem Volke Gottes zu vereinigen.

c) Daß Moses selbst im Geist eine Zeit habe kommen sehen, in welcher das Wesentliche seiner Einrichtungen, welches auf Absonderung der Juden von andern Völkern führte, nicht mehr passend seye, in welcher das ganze menschliche Geschlecht sich wechselseitig die Hände reichen würde, um sich zu höherer Vollkommenheit zu erheben; daß er auf dieses Zeitalter zwar nur vorbereitet, aber von der Vorsehung die Sendung eines Mannes erwartet habe, welcher seinen Plan zu fassen und ihn weiter auszuführen im Stande seyn werde, 5 Mos. 18. V. 15. Man sehe Bergers Einl. ins A. T. S. 382—384.

4) Spricht Kant der Religionslehre Mosis allen Einfluß auf Beförderung ächter Tugend ab, weil nach ihr die Gottheit zwar als ein einziges, durch kein Bild vorzustellendes, aber nicht als ein solches moralisches Wesen beschrieben werde, dessen Begriff man zur Begründung einer moralischen Religion nöthig habe.

Allein obgleich nicht geläugnet werden kann, daß die Bestimmungen, welche die Idee von Gott in den Büchern Mosis hat, noch sehr sinnlich sind, so ist doch das schon viel, wie Stäudlin richtig bemerkt, daß ihm Moses nichts zuschreibt, und ihn nchits gebieten läßt, was er nicht selbst für recht und gut hält, da hingegen in andern Religionen den Göttern vieles beygelegt wird, was man an Menschen für schändlich und verbrecherisch erklärt. Auch betreffen die Gesetze, deren Befolgung Gott belohnen, und deren Uebertretung er unpartheyisch bestrafen will, nicht blos, wie schon bemerkt worden ist, den äussern mechanischen Cultus, sondern auch die innere Gesinnung des Herzens. Man sehe 5 Mos. 10. V. 12—18.

Endlich ist es für die Moralität keinesweges unbedeutend, daß es nur Ein Gott ist, den Moses verehren lehrte. Denn der Glaube an einen Gott ist für dieselbe günstiger, als der Polytheismus.

Jener führt weit leichter zu der Vorstellung von der vollkommenen Heiligkeit Gottes, und verhindert, daß ihm nicht der Eigennutz und Egoismus zugeschrieben wird, den der Polytheist seinen Gottheiten wegen ihrer getheilten und sich gegenseitig begränzenden Herrschaft zuzuschreiben geneigt ist.

Noch

Noch einige andere Gründe, wodurch man darzuthun gesucht hat, daß die Mosaischen Gesetze nicht auf den moralischen Zweck berechnet seyn könnten, sind weniger bedeutend, und von Stäudlin in der ang. Gesch. der chr. Sittenlehre widerlegt worden. Aber obgleich nicht geläugnet werden kann, daß das Gesetzbuch Moses auch moralische Gesetze enthalte, so widerspricht dies doch der obigen Behauptung, daß dasselbe keine allgemeine Verbindlichkeit habe, nicht, denn diese Gesetze sind freylich immer noch gültig, aber nicht deswegen, weil sie Moses geboten hat, sondern weil sie sich auf allgemeine Vorschriften der Vernunft gründen, und mit der Lehre Jesu übereinstimmen.

Wie Jesus und seine Apostel die Mosaischen Gesetze beurtheilen und wie sie sich zu ihrer Lehre verhalten.

In Rücksicht der Verbindlichkeit der Mosaischen Gesetze muß dasjenige, was Jesus in Beziehung auf sein Zeitalter und aus weiser Schonung gegen die herrschende Vorstellungsart darüber sagte, unterschieden werden von dem, was er als freyer Mann darüber urtheilt, und als gültig für die künftigen Zeiten erklärte. Blos daher, weil man diesen Unterschied nicht immer machte, sind die einander sich widersprechenden Meinungen über Grundsäze Jesu in diesem Puncte und die mannichfaltigen Erklärungen über seine hieher gehörigen Aussprüche entstanden.

Die Juden hatten damals, als Jesus unter ihnen auftrat, eine so unbegränzte Hochachtung gegen das Mosaische Gesetz, daß selbst nachher die meisten von denen, welche zum Christenthum über-

gingen, sich immer noch ein Gewissen daraus machten, auch nur eine Vorschrift Mosis unerfüllt zu lassen. Dieß sieht man z. B. aus Apostelgesch. 21. V. 20, wo die Judenchristen, welche bereits in Palästina eine große Gesellschaft (πολλαι μυριαδες) ausmachten, insgesammt häufige Anhänger und Vertheidiger des Mosaischen Gesetzes ζηλωται του νομου genennt werden. Und wie die Juden in Palästina dachten, so waren auch ohne Zweifel die, welche in andern Ländern zerstreut lebten, gesinnt. Dieß konnte auch nicht anders seyn, da sie von Jugend auf darzu erzogen und gestimmt worden waren. Jesus durfte es also gleich anfangs nicht wagen, die allgemeine und fortdauernde Verbindlichkeit ihres Gesetzes zu bestreiten. Denn er mußte befürchten, daß gerade die religiösen Juden eben dadurch von der Annahme seiner Lehre würden abgehalten werden, wenn auch der leichtsinnigere Theil sich nicht daran stieß. Er beobachtete daher nicht nur selbst das Mosaische Gesetz, sondern verbot auch seinen Schülern nicht die Befolgung desselben, auf so lange bis sein Plan zur völligen Reife gediehen seyn würde. Dieß sieht man aus der Stelle Matth. 5. V. 17—19. Denket nicht, ich sey gekommen, das Mosaische Gesetz oder die Lehre der Propheten aufzuheben ꝛc. Einige neuere Ausleger haben behauptet, daß Jesus hier nur von den Moralgesetzen rede und nicht das ganze Gesetz verstehe. So z. B. Schmid in der Schr. über die christl. Religion S. 28., wo durch diese Erklärung Riem widerlegt wird, der das ganze Christenthum für nichts anders als für einen reinen Mosaismus hält, und sich zur Bestätigung seiner Meinung auf diese Stelle beruft. Aber man hat zur Widerlegung dieser Meinung jener Einschränkung, die ganz ohne

Grund

Grund ist, und den deutlichen Worten Jesu widerspricht, gar nicht nöthig, so bald man annimmt, daß diese ganze Vorschrift nur für das damalige Zeitalter war, und nur so lange gültig seyn sollte, bis die angefangene Religionsverbesserung festen Fuß gefaßt hätte (εως αν παντα γενηται) So erklärt auch Port diese Stelle in dissertat. de natura atque indole orationis montanae p. 17. f. und Berger moral. Einl. ins N. T. S. 150. Aus eben dieser weisen Schonung untersagte er seinen Jüngern nicht, den Sabbath nach Moses Gesetz zu heiligen, zu opfern, zu fasten, sich gewisser Speisen zu enthalten ꝛc. sondern er lehrte ihnen nur, wie sie alle diese Gesetze beobachten sollten, ohne dabey den höhern Werth der Moralischen Gebote zu vergessen. Matth. 12. V. 3 ff. V. 7. Matth. 15. V. 18. 19. Matth. 9. V. 14. Matth. 5. V. 20. 23. Matth. 6. V. 17. 18. Nitzschens Abh. de iudicandis morum praeceptis in N. T. a communi omnium hominum ac temporum usu alienis p. 74. —

Hieraus ist aber nicht zu schließen, daß Jesus den Mosaischen Gesetzen eine für alle Zeiten und für alle Menschen geltende Verbindlichkeit zugeschrieben habe. Vielmehr giebt er, wie bereits oben in dem Abschnitt über die Freyheit S. 207 ff. gezeigt worden ist, bey mehrern Gelegenheiten nicht undeutlich zu verstehen, daß das verbindende Ansehen dieser Gesetze mit der Zeit aufhören, und die wirklich allgemeinen überall und ewig gültigen Gebote der Sittenlehre an ihre Stelle treten müßten. Man sehe auch den Abschnitt über das Reich Gottes S. 224 ff. und d. 1ten Th. d. M. S. 57. 58.

Dem-

Demohngeachtet läugnete Jesus nicht, daß das Gesetzbuch Moses wirklich Moral enthalte, er entwickelte vielmehr öfters aus demselben die reinen Sittengesetze, und erklärte sie für das wichtigste darinnen, z. B. Luc. 10. V. 25—37. Matth. 22. V. 36—40. Matth. 22. V. 36—40. Marc. 12. V. 28—34. Man sehe Stäudlins Gesch. d. chr. Sittenlehre S. 568 ff. Aber eine vollständige ganz reine Moral fand er freylich nicht in diesen Gesetzen, vielmehr hielt er eine Verbesserung und Vervollkommnung derselben für nöthig, und sagte, daß darauf eben sein ganzer Unterricht abzwecke, daß er besonders die Absicht habe, die Politik von der Moral zu scheiden, und daß er durch edlere Bewegungsgründe den Menschen zur reinen Sittlichkeit zu erheben suche. Matth. 5. V. 21 ff. C. 10. V. 17—22. Luc. 18. V. 20. 22.

Ganz den Aeusserungen Jesu gemäß, und noch offner, ausführlicher und freyer beurtheilen und würdigen seine Apostel die Mosaischen Gesetze.

Auch sie verboten freylich nicht geradezu die Beobachtung derselben, sie ermahnten vielmehr die neubekehrten Juden, daß sie ganz nach ihrer Ueberzeugung handeln sollten Röm. 14. V. 23., und machten es den Aufgeklärten zur Pflicht, niemanden wegen seiner allzuängstlichen Anhänglichkeit an dem M. G. zu verachten, sondern eher die bessern Einsichten zu verbergen, als den Schwachen dadurch anstößig zu werden Röm. 14. V. 21. 22. 1 Korinth. 8. V. 9—10. C. 10. V. 28. Ja sie selbst beobachteten immer noch das Mosaische Gesetz. Nach Apostelgesch. 21. V. 17. gaben alle Aeltesten, die sich bey dem Apostel Jacobus versammelt hatten,

ten, dem Ap. Paulus den Rath, er möchte einen öffentlichen und unzweydeutigen Beweiß davon geben, daß er sich ganz den Jüdischen Gesetzen unterwerfe und denselben gemäß betrage. Eben dieser Apostel ließ nach Apostelg. 16. V. 3. den Timotheus, seinen Schüler, beschneiden. Nach C. 24, 17. 18. versichert er selbst von sich, daß er nach Jerusalem gereißt sey, um zu opfern.

Allein obgleich Paulus und ohne Zweifel auch die übrigen Apostel nach den Gesetzen Mosis sich richteten, um nicht bey den Juden verdächtig zu werden, so waren sie doch weit entfernt, eine allgemeine Verbindlichkeit derselben zu behaupten. (Man sehe oben S. 208.) sondern sie eiferten vielmehr ausdrücklich gegen diejenigen, welche auch den Heydenchristen diese Verbindlichkeit auflegen wollten. Röm. 7. V. 4. besonders im Brief an die Galater. C. 3. V. 23—25 C. 4. V. 4. 5. und Col. 2. V. 14 *).

Dabey

*) Man könnte dagegen einwenden, daß auch den Heidenchristen von der Kirchenversammlung zu Jerusalem nach Apostelgesch 15. V. 20. Die Verordnung gegeben worden sey: sie sollten sich den Gesetzen Mosis gemäß der Speisen von Götzenopfer, des Blutes, des Erstickten enthalten. Allein dieß geschah nicht deswegen, weil man überhaupt Mosis Gesetze für sie als verbindlich ansah, sondern wiederum aus weiser Schonung gegen die Juden. Moses hatte nämlich nicht blos den Israeliten, sondern auch den Fremden dergleichen Speisen untersagt. Natürlich betrachteten also jene den Genuß derselben als unerlaubt für alle Menschen. Aus dieser Ursache war zu befürchten, daß sie sich nicht entschließen würden, mit solchen Leuten

Dabey sprachen sie aber keinesweges diesen Gesetzen ihren sittlichen Zweck, ihren moralischen Werth und Nutzen ab, Röm. 2. B. 28. 29. C. 7. B. 7., nur erklärten sie denselben blos für temporär, und bemerkten freymüthig die Mängel und Unvollkommenheiten derselben, die durch Jesu Lehre verbessert werden sollten. Das Mosaische Gesetz, sagen sie, war mehr für Menschen bestimmt, die, weil sie noch ungebildet waren, einer strengen Disciplin bedurften, um zu einem gesetzlichen Verhalten zuförderst angehalten zu werden. An seine Stelle ist nun das Christenthum getreten, welches die Menschen zu einer höhern sittlichen Vollkommenheit zu führen fähig ist. 2 Corinth. 3. B. 6—12. Galat 5, 13 ff. Man sehe über Galat. C. 3. 4. und 1—7. Bergers Anm. von dem moralischen Werth des Mosaischen Gesetzes und Stäudlins Tugend und Religionslehre §. 18. S. 79.

c) Der Dekalogus.

Was von der ganzen Gesetzgebung Moses überhaupt gilt, das gilt auch insbesondere von den 10 Geboten, auf welche Moses den Israelitischen Staat gründete, und die er deswegen auf eine ganz ausgezeichnete feyerliche Art promulgirte *).

Auch

ten, die sich an jenes nach ihrer Meynung allgemeine Verbot nicht kehrten, in eine Religionsverbindung zu treten. Um nun diesen Anstoß zu entfernen, gab man jene Verordnung.

*) Berger sagt darüber in der Einl. ins A. T. S. 260. „Es läßt sich von dem glänzendsten Dichtertalent wohl nicht

Auch sie haben in sofern keine Verbindlichkeit für uns, weil sie in Mosis Gesetzbuch stehen, sondern nur in wiefern sie ihrem Inhalte nach für alle Menschen geltend sind, und jedem durch seine Vernunft geboten werden. Auch in ihnen kann man die moralische Absicht Moses nicht verkennen, ob sie gleich ebenfalls aus bürgerlichen und sittlichen Gesetzen zusammengesetzt sind. Denn das 4te Gebot z. B., welches die Ehrerbietung gegen Eltern gebietet, kann, wie auch Hr. D. Stäudlin bemerkt, seinem wahren Sinn nach nicht durchaus erzwungen werden, und pflegt sonst nicht in die bürgerlichen Gesetzbücher eingetragen zu werden, ist aber für die ganze Beförderung der Sittlichkeit unter einem Volk äusserst wichtig. Dieß ist auch der Fall mit dem 9ten und 10ten Gebote, welches ohne Zweifel die Lust nach dem Eigenthum des Nächsten untersagt, da der Diebstahl schon im 5ten Gebote verboten wird. Ueberhaupt gehören fast alle diese Gesetze in die allgemeine Moral und Rechtslehre, das Sabbatsgesetz ausgenommen, welches ein eigentliches National- oder vielmehr Familiengesetz für die Israeliten war, ob es gleich seiner Nützlichkeit wegen auch von andern bürgerlichen Ver-

nicht leicht eine erhabenere Scene erdichten, als diejenige ist, welche 2 Mos. 19. V. 16—25. beschrieben wird. Man mag sie historisch oder blos ästhetisch beurtheilen. Auch der Leser derselben wird hingerissen, und fühlt sich gedrungen, die Empfindungen des zitternden Volks am Fuße des rauchenden und von Donnerstimmen wiederhallenden Sinai zu theilen, und mit ihm die Gesetze, welche von Sinai herab gegeben wurden, mit heiligem Schauer zu betrachten.

Verfassungen nachgeahmt zu werden verdient, und auch nachgeahmt worden ist.

Eine andere Frage ist es aber, ob diese Gesetze, weil sie doch ihrem Inhalt nach fast alle allgemeine Moral- und Rechtsgesetze sind, und also auch mit der Lehre Jesu übereinstimmen, noch als eine Grundlage oder als ein kurzer Inbegriff der Sittenlehre für das Volk brauchbar sind, oder nicht?

Es läßt sich wohl nicht läugnen, daß Moses für sein Volk, das damals noch aus rohen und ungebildeten Menschen bestand, unter den ersten Grundgesetzen der Menschlichkeit, die er ihnen bekannt machen und einschärfen wollte, keine bessere Auswahl hätte treffen können. Denn sie enthalten die ersten Bedingungen, ohne welche Menschen überhaupt nicht in Gesellschaft leben können. Dieß behauptet auch Berger Einl. S. 261. und 284.

Allein da wir nun über 3000 Jahr später leben, und die Menschheit während dieser Zeit in der Cultur um ein beträchtliches fortgerückt ist, so hat man schon längst gewünscht, daß in unsern Catechismen eine, unserm Zeitalter angemessnere Volksmoral an ihre Stelle treten möchte. Indessen würde es doch immer noch für den großen Haufen nöthig seyn, daß man a) dieser Moral ein eben so heiliges Ansehen zu geben suchte, als die 10 Gebote haben, b) daß man dieselbe in kurze kraftvolle Sentenzen und Sittensprüche zusammen faßte. *) c) Daß man

*) Ueber die Vortheile, die Moral in kurzen Sittensprüchen vorzutragen, sehe man Berger Einleit. ins N.

man diese Sentenzen auf eine gewisse bestimmte Anzahl reducirte, um dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen, welches durch Zählen leicht herausbringen kann, wie viel ihm noch fehlt, d) daß man sie immer in derselben Ordnung und mit denselben Ausdrücken in allen Catechismen und Volksbüchern wiederholte, um das Citiren zu erleichtern, und die geschwinde Anwendung zu befördern. Alle diese Zwecke würden sich am ersten erreichen lassen, wenn man darzu die kräftigsten und umfassendsten Aussprüche Jesu und seiner Apostel wählte, weil doch diese für jeden Christen am ehrwürdigsten und heiligsten sind, und den Forderungen einer reinen Moral vollkommner entsprechen, als die Mosaischen.

Mehr über diese Materie findet man in folgenden Schriften:

Huf-

N. T. S. 44. ff. Heyne in der Vorrede zu Glansdorfs Sententios. vetustissimorum quorundam poetarum oper. T. I. quantam vim ad hominum animos habeant morum officiorumque praeceptiones brevibus sententiis inclusae suo unus quisque usu perspectum habere potest etc. Niemeyers Abhandlung über die Methode, die Moral in Sittensprüchen vorzutragen, bey der Uebersetzung der Sittenlehre des Sirachs, Leipzig 1782. Daher finden wir auch bey allen alten Völkern, die sich nur zu einiger Cultur erhoben hatten, Denksprüche der Weißheit und Tugend. Man sehe Zieglers Einleitung zu seiner neuen Uebersetzung der Denksprüche Salomonis, Leipzig 1791. und Biblische Encyklopädie B. IV. S. 220. Freylich hat diese Methode auch manche Unbequemlichkeiten. Allein sie würden sich durch eine zweckmäßige Auswahl leicht heben lassen.

Hufnagel über den ersten Religionsunterricht nach den zehn Geboten, ein Versuch in Vorlesungen, Eltern, Erziehern und Kinderfreunden gewidmet. Erlangen 1784.

Boclo etwas über den Dekalogus. Gotha 1790.

Wie brauchbar die Aussprüche Jesu zum Vortrag der Volksmoral sind, sehe man unter andern aus (J. W. Kellners) Geboten Jesu Leipzig 1785. Doch würden, wenn sich über einzelne wichtige Gebote keine kurzen und kräftigen Aussprüche in Neuen Testament finden sollten, dieselben aus dem Alten ergänzt werden können, da dasselbe bey Christen ebenfalls Auctorität hat. Man sehe Niemeyers Briefe an Religionsl. Th. II. S. 112.

Eine schöne Erklärung der 10 Gebote findet man in Bergers Einleit. ins A. T. S. 262—284.

Ein Entwurf zu einer Predigt über das Thema: daß die Mosaischen 10 Gebote nicht der Inbegriff der christlichen Sittenlehre sind, steht in Raus Materialien zu Kanzelvorträgen über die Episteln Th. VI. S. 10 ff. Es muß dieß dem gemeinen Mann gesagt werden, damit er nicht, wenn er sein Verhalten blos nach diesen Geboten prüft, verleitet werde, zu günstig von sich zu urtheilen.

d) Andre moralische Vorschriften des Alten Testaments.

Ueber die in den übrigen Schriften des A. T. enthaltenen moralischen Lehren und Sittengesetze

setze ist schon im ersten Th. d. M. S. 30—42. so ausführlich geurtheilt worden, als der Zweck dieses Werks erlaubt *) Mehr hierüber findet man in Stäudlins Geschichte der christlichen Sittenlehre S. 208—356.

Eben so wird Berger in den folgenden Bänden seiner moralischen Einleitung ins A. T. gewiß viel Lehrreiches und Brauchbares darüber sagen. Man vergl. auch Woltmanns Grundriß der ältern Menschengeschichte, ingl. Theologie des A. T. oder Abriß der relig. Begr. d. Hebr. Leipzig 1796. Endlich wird man auch in den über einzelne Bücher und Abschnitte des A. T. vorzüglich in neuern Zeiten erschienenen Commentaren und Erklärungen viele

*) Das Zeitalter von Moses bis David ist in dieser moralischen Charakteristik übersprungen worden, weil in demselben nicht nur keine Fortschritte in der sittlichen Cultur gemacht wurden, sondern auch das Mosaische Gesetz selbst an seinem Ansehen und Einfluß viel verlohr. Erst Samuel fing wieder an, die Nation von neuem empor zu heben, und zu cultiviren. In dieser Absicht stiftete oder erneuerte er wenigstens das Propheten-Institut, in dem ohne Zweifel David gebildet wurde 1 Sam. 19. V. 18—20. Ueber die Schriften der nachherigen Propheten ist im 1 Th. d. M. S. 41. geurtheilt worden, daß sie wenig zur eigentlichen Sittenlehre gehöriges enthielten. Allein Stäudlin scheint richtiger bemerkt und erwiesen zu haben, daß sie viel Moral vortragen, daß sie nicht nur die moralischen Theile des Mosaischen Gesetzes weiter entwickeln, sondern auch mehr, als Moses bezweckt haben konnte, an dasselbe anhängen. Ausser Stäudlin hat aber noch niemand über die Moral der Propheten ausdrücklich geschrieben, ausgenommen das, was Niemeyer in der Characteristik I. S. 365. darüber sagt.

auf die Moral sich beziehende und treffende Bemerkungen finden. Aus den in diesen Schriften angestellten Untersuchungen erhellet, daß das Alte T. viele treffliche Sittengesetze enthält, und daher beym Volksunterricht vorzüglich gut zu gebrauchen ist. Daher der Rath des Hrn. D. Niemeyer (man sehe die nur erst angeführte St. im II. Th. s. Br.) daß Volkslehrer die Brauchbarkeit desselben nicht zu gering anschlagen möchten, sehr zu beherzigen ist. Bey den herrlichen Vorarbeiten, die wir jetzt in den Händen haben, kann es auch nicht schwer fallen, eine zweckmäsige und nützliche Anwendung davon zu machen *).

c) Die

*) Auch die so genannten apokryphischen Bücher liefern reichen Stoff zum moralischen Volksunterricht. Sie sind recht eigentlich fast insgesammt moralische Schriften. Denn wenn sie auch zum Theil fabelhafte Erzählungen oder halbwahre durch ersonnene Zusätze entstellte Geschichten und mitunter abergläubische Vorstellungen enthalten, so wurden sie doch immer in moralischen Absichten geschrieben. Vorzüglich zeichnet sich unter ihnen aus das Buch der Weißheit, so verschieden auch über den Gehalt desselben geurtheilt worden ist (Man sehe Eichhorns Einl. in die apog. B. A. T. S. 94 und Woltmanns Grundriß S. 369 f.) und noch mehr das Buch Jesus Sirachs, zwar nicht durch Originalität und ästhetische Schönheit, aber durch den Reichthum und durch die Mannigfaltigkeit moralischer Gedanken und Grundsätze. Auch um die ap. B. hat sich Stäudlin sehr verdient gemacht durch die Entwickelung der Sittenlehre, die darinnen enthalten ist. Ges. d. christl. Sittl. S. 361 ff.

e) Die Gesetze Christi und der Apostel.

a) Ihre Beschaffenheit.

1) Aus dem, was bisher über die Sittenlehre Jesu gesagt worden ist, sieht man deutlich, und wird es aus der fernern Entwicklung derselben noch mehr bemerken, daß seine Vorschriften größtentheils reine moralische Gesetze waren. Die Moral zu reinigen, das Positive und Politische von dem Reinsittlichen zu scheiden, und die Gebote der practischen Vernunft als Gebote Gottes darzustellen, war, wie schon oft erinnert worden ist, die Hauptabsicht seines ganzen Unterrichts. Matth. 5, 20. 21. 25. 27—30. Matth. 12. V. 11. 12. Marc. 3, 1 ff, Luc. 6, 6. Matth. 15. V. 1—20. Marc. 7. V. 1—23. Luc. 11. V. 37—40. Luc. 11. V. 42. Math. 6. V. 1—4. Luc. 14. V. 12—14. Matth. 6, 16. 18. C. 7. 1—5. C. 23. V. 5. Matth. 9, 9. u. m. St. Man sehe Th. I. S. 62. S. 500. u. m. St. Th. 2. S. 105 f. und 206 ff. Mit den Vorschriften Jesu stimmen auch die der Apostel überein. (Man sehe Th. 1. S. 72 ff.) und sie sind also auch größtentheils rein moralisch, ob sie gleich in der Darstellung, Ausführung und Anwendung allerdings ihr Eigenthümliches haben. Th. I. S. 78. „Glücklich, sagt Stäudlin, wenn ein heiliges Buch die Grundsätze einer reinen Moral wirklich enthält, es mag auch sonst beschaffen seyn wie es will, und man kann dreist behaupten, daß die heiligen Bücher der Christen eine so reine und selbst vollständige Maral enthalten, als man sonst in keinem heiligen Buche antrift, es mag auch sonst mit dem Inhalte derselben beschaffen seyn, wie es will.“ Nun führt er die schönsten rein moralischen Grund-

Grundsätze aus dem N. T. an. Man sehe dessen Tugend- und Religionslehre. S. 84. u. ff.

2) Wenn das seine Richtigkeit hat, daß die Gesetze Jesu und seiner Apostel keine andern sind, als die Gebote unsrer practischen Vernunft, so folgt daraus, daß sie auch unsrer Natur angemessen sind, daß sie in ihren Forderungen unsre menschlichen Kräfte nicht übersteigen. 1 Joh. 5. V. 3.

Johannes will ohne Zweifel hier nur so viel sagen: die moralischen Gebote zu beobachten, ist weit eher möglich, als die Erfüllung der vielen positiven Jüd. Gesetze. Dabey läugnet er die Schwierigkeiten, die sich auch bey der Ausübung der Tugend finden, nicht, sondern erklärt diese allerdings für einen Kampf. Denn er setzt hinzu: Wer von Gott gekommen ist, überwindet ꝛc.

Sie unterscheiden sich daher von den Forderungen der stoischen Moral. „Ich sehe, sagt Ständlin, den Stoiker auf eine heroische, schwärmerische, über das, was Pflicht ist, hinausgehende, stolze Tugend den höchsten Werth setzen, Jesum höre ich eine weise, nüchterne Disciplin der Sitten, eine bescheidene, demüthige, dem gemeinen Menschensinn angemessene Tugendlehren. — Der Christianismus ist erhaben und menschlich, der Stoicismus ist nur das erstere *).“ Freylich stellen auch Jesus

*) In der Tugendlehre hat Ständlin die Verschiedenheit des Christenthums und des Stoicismus genauer angegeben.

1) Der Stoiker hält das Ideal der Heiligkeit hienieden für erreichbar; Jesus lehrt, daß wir uns demselben

Jesus und seine Apostel das Sittengesetz in seiner ganzen Heiligkeit auf Matth. 5. V. 48. Luc. 6, 36. allein sie sagen auch, wie im vorigen Abschnitt gezeigt worden ist, daß dieses Ziel der beste Mensch auf dieser Erde nicht erreiche. Hieraus sieht man, daß sie nur das Ideal entwerfen, dem der Mensch durch einen Progressum ins Unendliche näher zu kommen suchen soll. Es scheint zwar in einigen Stellen, wo sie von dem Zustand des Menschen nach dem Todte sprechen (Matth. 25. V. 31 ff. Marc. 9. V. 44. Matth. 3. V. 12. Joh. 5. V.

selben nur ins Unendliche nähern können, und daß, wenn wir nach Vermögen Gutes thun, das Mangelnde auf irgend eine unbekannte Art werde ersetzt werden.

2) Jener identificirt das Bewußtseyn der Tugend und der reinen Glückseeligkeit; dieser scheidet diese Begriffe, und setzt sie in ihr gehöriges Verhältniß.

3) Der Stoicismus verkannte die wahre Natur des natürlichen Hanges zum Bösen, dessen Grund in verkehrten Maximen, in der Freyheit also, nicht blos in der Neigung liegt; das Christenthum urtheilt hierinnen weit richtiger.

4) Das Christenthum verknüpft Tugendlehre und Unsterblichkeitslehre aufs engste mit einander; der Stoicismus trennt sie entweder, oder verwirft die letzte gar.

5) Der Stoicismus setzt auf zeitliche Güter keinen Werth, das Christenthum bestimmt ihren Werth richtig.

6) Der Geist des Stoicismus ist herrisch, schwärmerisch, stolz, der Geist des Christenthums nüchtern, weise und bescheiden.

22. 27—29. Matth. 16, 27. Apostelg. 10, 42. 17, 31. 2 Kor. 5, 10. 1 Kor. 4, 5. 2 Thess. 1, 7 ff. 2 Tim. 4, 1) die Behauptung zu liegen, als wenn der Mensch schon hienieden seine ganze moralische Vollkommenheit erreichen müsse, und als wenn nach dem Tode kein Fortschreiten im Guten mehr möglich sey, weil gleich nach demselben seine Seeligkeit oder Unseeligkeit auf ewig entschieden werden soll. Allein, wenn wir nicht zugeben wollen, daß sie ihren anderweitigen Aeusserungen hier geradezu widersprochen haben, so müssen wir annehmen, daß sie sich in der Lehre von dem zukünftigen Zustand des Menschen bey ihrem Vortrag nach Jüdischen Vorstellungen accommodirt haben. Man sehe Henke lineamenta institut. fidei Christ. p. 109. Ammon bibl. Theolog. S. 569 ff. Man hat zwar auch auf eine andre Art beweisen wollen, daß die Sittengesetze des Christenthums der Natur des Menschen und seinem Verhältniß nicht angemessen seyn, man hat sie zum Theil mit den finstern Klosterstatuten, und mit den schwärmerischen Forderungen der Mystik in eine Classe gestellt; allein auf diesen Vorwurf ist bereits geantwortet worden Th. I. S. 129.

Dasjenige, was man gegen einzelne Sittengesetze Jesu erinnert hat, wird in der Ethik da, wo sie der Ordnung nach angeführt werden müssen, geprüft und widerlegt werden. Eben dieß wird geschehen in Rücksicht der hier und da angegriffenen Vorschriften der Apostel. Verschiedene Einwendungen gegen einzelne christlichen Sittengesetze sind auch schon widerlegt worden im I Th. d. Moral S. 121 ff. 125. 127.

β) Verbindlichkeit zur Ausübung derselben.

Eine unbefangene und unpartheyische Exegese muß es allerdings zugestehen, daß Jesus seine Sittengesetze unter göttlicher Auctorität, als ein über alle andre erhabner Gesandte des himmlischen Vaters, als der den Juden verheißne Messias vorträgt; daß er sich eine übermenschliche Natur, Würde und Hoheit beylegt, und verlangt, daß man um deswillen seine Lehre annehmen und befolgen müsse Joh. 5. V. 19—29. C. 8. V. 26. 28. C. 10. V. 1—5. C. 12. V. 49. 50. Joh. 16. V. 27—30. C. 17. V. 3. 8. 21. Matth. 23. V. 8—10. Auch die Apostel bestätigen die Behauptung ihres Lehrers, und berufen sich auf sie bey ihren mündlichen und schriftlichen Vorträgen. Man sehe Storrs Abh. über den Geist des Christenthums, eine historische Untersuchung in D. J. Fr. Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral St. I. Abh. 3. Tübingen 1796. Es bleibt dem Dogmatiker überlassen, zu untersuchen, mit welchen Rechte Jesus dieß von sich behaupten konnte, ob er sich im Ernst übermenschliche Eigenschaften zuschrieb, oder ob er sich blos nach der vorhandenen Messiasidee bequemte und diese Bequemung für ein unentbehrliches Mittel zur Einführung einer rein moralischen Religion hielt, oder ob er sich über sich selbst täuschte ꝛc. *)? Wie aber auch das Resultat dieser

*) Es ist wohl ohne Zweifel nicht nur unübereilt, sondern auch für die Moralität des großen Haufens höchst schädlich, wenn man Erklärungen über die Behauptung Jesu von seiner göttlichen Würde, die vom Kirchenglauben abweichen, und die doch immer nur blose Meinungen bleiben, im populären Volksunter-

richt

Untersuchung ausfallen mag, so sieht man doch deutlich, daß er die Idee der Heiligkeit sittlicher Gesetze in dem menschlichen Herzen voraussetzt, daß er immer an die gemeine Menschenvernunft, an den schlichten unverdorbenen Menschensinn appellirt, und daß dieß mit ihm auch seine Apostel thun. Man sehe Th. I. S. 64. und in d. 2ten Theil. S. 105 ff. Der allgemeine Grund der Verbindlichkeit seiner Gesetze hängt also davon ab, weil sie Gesetze der Vernunft selbst sind, weil sie alle vernünftige Wesen als gültig anerkennen müssen. Zwar brauchen Jesus und seine Apostel zuweilen auch die Triebfeder der Glückseeligkeit, um zum Guten zu ermuntern, wie schon oben S. 145 ff. zugestanden worden ist, aber deswegen gründen sie nicht darauf die ganze Verbindlichkeit ihrer Gesetze. Man sehe S. 105 ff.

γ) Einige

richte vorträgt, und geltend zu machen sucht. So hat Hardmeyer in seinen 6 lezten Predigten, die er in Baireuth gehalten, und auf eigne Kosten dem Druck übergeben hat, zu beweisen gesucht, daß sich Jesus in Bezug auf seine Natur selbst getäuscht, daß er von einem besondern Verhältniß zwischen sich und der Gottheit blos geträumt habe. Aber sollte wohl dieß der Weg seyn, den Sittengesetzen des Christenthums Eingang und Achtung zu verschaffen, wenn man den, der diese Gesetze predigte, für einen Schwärmer und Träumer erklärt? Doch H. glaubt, daß Moralität ohne Christenthum befördert werden könne und müsse, wovon aber oben das Gegentheil behauptet worden ist. Ueber die psychologische Unwahrscheinlichkeit der Hardmeyerschen Meinung von der Aeusserung Jesu über seine Natur sehe man die Recension dieser Predigten J. E. C. Schmids Bibliothek der theolog. und pädagog. Litteratur B. 3 St. 3. S. 444.

γ) Einige besondere Gattungen derselben.

Jesus trug, wie schon oft erinnert worden ist, z. B. Th. I. S. 68., seine Sittengesetze dem Volke vor. Er konnte es also nicht dabey bewenden lassen, die allgemeinen moralischen Gebote aufgestellt zu haben, sondern er mußte, wie es einem populären Sittenlehrer zukommt, jene allgemeinen Gesetze auf die besondern Verhältnisse, Umstände und Lagen seiner Zuhörer anwenden, und dabey auf das Eigenthümliche derselben Rücksicht nehmen. Daraus entstanden denn natürlich manche individuelle, locale und temporelle Vorschriften, die nur auf gewisse Personen, oder auf die Beschaffenheit des Landes und des Zeitalter, in welchen er lebte, sich bezogen. Es ist sehr zu bedauern, daß man dieß nicht gleich anfangs bey der Erklärung seiner Sittengesetze bemerkt hat. Denn eben daraus, weil man alle Gebote Jesu für allgemeine Gesetze ansah, und sie als verbindlich für alle Menschen und Zeiten betrachtete, ohne die individuellen, localen und temporellen davon abzusondern, eben daraus entstanden die schädlichsten Mißverständnisse. So leitete man z. B. aus Matth. 19. V. 21. das allgemeine Gesetz ab, daß derjenige, der ein vollkommener Christ seyn wolle, alle irrdischen Güter verachten, sein ganzes Eigenthum verkaufen, und das Geld den Armen geben müsse. Man sehe Origenes in Commentar in Matth. p. 669. Eth. III. opp. ed. Ruaei Ambrosius officiorum l. I. C. XI. vergl. Schröcks christliche Kirchengeschichte Theil 14. S. 263. und Barbeyrak in der Schr. traité de la Moral des Peres de l'Eglise S. 110 ff. und S. 202. S. 248. Eben so dehnte man andre Aussprüche Jesu und seiner Apostel zu weit aus, und leitete daher Forderun-

derungen ab, die die practische Vernunft unmöglich für allgemein gültig erklären kann. Freylich fühlte man es wohl, daß diejenigen, die solche Forderungen nicht erfüllen wollten, deswegen nicht verdammt werden könnten. Aber um doch ihre allgemeine Verbindlichkeit zu vertheidigen, machte man einen Unterschied zwischen evangelischen Gesetzen und zwischen evangelischen Rathschlägen, und sah die Befolgung der letztern für ein Merkmal eines höhern Grads von christlicher Vollkommenheit an. Noch jetzt sind die daher entstandenen Vorurtheile und Irrthümer nicht ganz verdrängt. Selbst in unsern protestantischen Liedersammlungen findet man noch Spuren genug von dieser falschen Auslegungsart der christlichen Sittenlehre. Indessen ist es doch jetzt bey vernünftigen Interpreten des N. T. keinem Zweifel mehr unterworfen, daß gewisse Vorschriften Jesu und seiner Apostel keine allgemeine Verbindlichkeit haben, sondern nur auf das damalige Zeitalter und Menschengeschlecht berechnet waren. Doch ist es immer noch schwer, genau zu bestimmen, welche darzu gezählt werden müssen, da sie in den Reden Jesu und in den Schriften der Apostel fast alle eben so ausgedrückt sind, als wenn sie für alle Zeiten und für alle Menschen gelten sollten. Noch schwerer ist es, genau anzugeben, welche unter ihnen blos auf gewisse Personen sich beziehen, welche durch die Rücksicht auf die damalige Landesverfassung, oder durch den Genius des Zeitalters veranlaßt wurden. Daher noch immer manche Exegeten gewisse Gesetze für individuell erklären, welche andere für locale oder temporelle halten, und so umgekehrt. So sehen z. B. die Ermahnung Jesu, welche er Matth. 19, 21. einem reichen Jüngling giebt, einige für eine individuelle, andre für eine

locale,

locale noch andere für eine temporelle Vorschrift an. Sonst betrachtete man sie als ein allgemeines Gesetz, wie bereits erinnert worden ist. Gewiß erwirbt sich also ein großes Verdienst um die christliche Sittenlehre der würdige Herr Generalsuperintendent Nitzsch in Wittenberg, der seit einigen Jahren angefangen, in einzelnen academischen Abhandlungen diese Materie ausführlich zu bearbeiten. Sie haben den schon angeführten Titel: de iudicandis morum praeceptis in Novo Testamento a communi omnium hominum ac temporum usu alienis. Wer die vorzügliche Gelehrsamkeit und Belesenheit, so wie den ausgezeichneten Scharfsinn des Hrn. Verf. kennt, der wird wünschen, daß er den lehrreichen Inhalt dieser Abhandlungen in einem besondern Werke bekannt machen, oder daß er einen geschickten Uebersetzer für sie finden möchte. Zuerst vertheidigt er überhaupt die populäre Art des Vortrags, deren sich Jesus und seine Apostel bedienten; und zwar aus dem dreyfachen Zweck ihrer Lehre. Diese sollte nämlich die Besserung und Veredlung des menschlichen Herzens und Lebens bewirken, sie sollte deswegen gleich anfangs allen Menschen ohne Unterschied, und vorzüglich den Niedrigen und Unwissenden im Volk bekannt gemacht werden, sie sollte sich aber auch auf die Nachwelt fortpflanzen und also für alle künftige Zeitalter anwendbar bleiben. Dieser dreyfache Zweck konnte nicht anders erreicht werden, als durch einen allgemeinfaßlichen populären Vortrag derselben. Eine systematische und scholastische Methode würde darzu untauglich geworden seyn. Ja es würde sogar geschadet haben, wenn die letztere mit der erstern auch nur verbunden worden wäre. Mußten nun aber J. und seine A. ihre Lehre populär vortragen, so

mußte sie also auch besondere Rücksicht auf ihre Zuhörer nehmen, und manches sagen, was nicht auf alle Menschen, Länder und Zeiten paßte.

Nachdem dieses im Allgemeinen bewiesen worden, so geht nun der Verfasser zu den einzeln Vorschriften und Gesetzen über, die nicht für alle Menschen geltend sind. Er beurtheilt sie erstlich nach ihrem Inhalt, und theilt sie ein in individuelle, locale und temporelle, wovon er die beyden ersten Classen bereits beendigt hat. Weil aber nicht blos die Materie sondern auch der Ausdruck derselben leicht anstößig scheinen könnte, indem sie wie allgemeine Gesetze ohne Einschränkung aufgestellt sind, so wird er auch ihre Form genauer erwägen, und sie als zweckmäsig nach den Regeln der Popularität vertheidigen. Einzelne Beyspiele davon werden sogleich angeführt werden, woraus man noch mehr ersehen wird, wie wichtig diese Abhandlungen sind, und wie sehr sie verdienen, gelesen und studiert zu werden.

Vorher muß aber noch bemerkt werden, daß es unter den Geboten Jesu auch einige statutarische Gesetze giebt, die an sich keine moralischen Vorschriften sind, die aber darzu dienen sollten, ein ethisches Reich oder eine Kirche zu errichten und auszubreiten, folglich reine Tugend allgemein zu machen. Hieher gehören die Gebote von der Taufe und dem heiligen Abendmahl, von deren Zweckmäsigkeit im 5ten Abschnitt dieses 2ten Hauptstücks ausführlicher gehandelt werden wird.

4) Regeln zur genauen Bestimmung der christlich-moralischen Gesetze.

Im

Im ersten Theil S. 94 ff. sind die Regeln angegeben worden, nach denen überhaupt erst auszumachen ist, ob die christliche Moral reine sittliche Gesetze enthalte. Nach dieser sind von S. 500 und ff. gewisse allgemeine Grundsätze gefunden worden, welche Jesus und seine Apostel vorgetragen haben, und die allerdings den Forderungen einer reinen Sittenlehre entsprechen. Aus diesen allgemeinen Grundsätzen muß nun weiter bestimmt werden, ob gewisse besondere Gesetze, die wir in dem N. T. finden, unmittelbar von ihnen abgeleitet werden können, und also auch allgemein gültige sittliche Gebote sind, oder ob sie nur unter gewissen Bedingungen und mit Rücksicht auf gewisse Umstände gegeben wurden, und also zu den individuellen temporellen oder localen gehören. Man sehe Nitzschens angef. Abh. S. 7 ff. wo es unter andern heißt: nam cum ea quoque tradiderit (Christus) non solum dogmata sed etiam morum praecepta, ex quibus tanquam fontibus omnium hominum officia derivari vellet: hos fontes intuenti facile apparebit, qui ex iis simpliciter et sua sponte; quid non nisi posita certa conditione fluat? Illud commune et perpetuum, hoc temporarium esse agnoscet. Freylich müssen aber bey dieser Untersuchung jene allgemeinen Grundsätze richtig aufgefaßt, und eben so richtig angewendet werden, weil man sonst leicht auch ein allgemein gültiges Moralgesetz für ein particuläres Gebot erklären könnte. Ein Beyspiel, daß das letztere wirklich geschehen ist, führt Nitzsche an, in dem Pfingstprogramm 1798, welches die sechste unter den angeführten Abhandlungen ist. Michaelis nämlich erklärte das Eidesverbot Christi Matth. 5. V. 33—37. geradezu für eine temporelle und locale

cale Vorschrift, die nur gewisse damals gewöhnliche Eidesformeln untersagte, weil es ihm als ein absolutes Gesetz mit andern Stellen des N. T. zu streiten schien. Ihm sind mehrere neuere Interpreten *) gefolgt; auch der Verfasser des exegetischen Handbuchs des N. T. tritt ihm bey, und hält es deswegen für schicklich, das Colon nach ολως in ein bloses Komma zu verwandeln, und diese Worte mit dem nachfolgenden zu verbinden. Diesen Vorschlag nimmt auch Stolz an, und übersetzt: *ich aber gebiete euch, gar nicht zu schwören, weder bey dem Himmel* ꝛc. Nitzsch aber beweißt, daß Jesus allerdings ein absolutes Verbot in dieser Stelle habe geben wollen, und stimmt darinn mit Kant überein, der in der Schr. Religion innerhalb der Gr. der bl. Vernunft S. 225. dasselbe behauptet. Diese Erklärung bestätigt auch Jacobus, welcher C. 5. V. 12. sagt: vor allem, m. Br., schwöret weder bey dem Himmel noch bey der Erde, noch irgend einen andern Eid. Die Schwierigkeiten, welche dabey besonders wegen der religiösen Versicherungen, die Paulus in mehrern Stellen seiner Briefe giebt, zu entstehen scheinen, sucht N. durch die Erklärung des Begriffs zu lösen, *welchen*

Jesus

*) Die ältern Exegeten stimmen fast durchgängig für Nitzschens Meinung. Pelagius z. B. in epistola ad Demetriadem c. XXII. p. 7. ed. Seml. Hieronymus spp. Tom. IX. p. 17. ed. Francof. Basilius opp. tom. I. p. 132. E. ed. Paris. 1638. Chrysostomus in mehrern Homilien, Theodoret und andre hielten den Eid durch diese Stelle durchaus für verboten. Man sehe Suicer in thesauro eccles. Tom. II. v. ορκος n. VI. p. 513. sq. Grotius annot. in N. T. Tom. I. p. 116.

Jesus bey diesem Ausspruch vom Eide zum Grunde legte. Er zeigt, daß Christus hier unter dem Eide eine Anrufung Gottes verstanden habe, der man die Kraft beylegte, Gott zu verpflichten, daß er den Lügner bestrafe. In diesem Sinne wäre der Eid eine abergläubische Versicherung. Von dieser unterscheidet er eine religiöse Versicherung, welche blos den Zweck hat, bey dem Schwörenden die Achtung für seine Pflicht durch Erinnerung an Gott zu beleben. Jene verbot Christus, diese aber nicht. Von der letztern Art waren die religiösen Versicherungen Pauli, und sollen es auch die gerichtlichen seyn. Daher durfte auch Jesus vor Gericht schwören. Der Recensent dieses N. Programms in Schmids allgem. Bibl. der theolog. Litterat. B. I. St. 3. S. 516. findet diese Erklärung vollkommen befriedigend, und giebt ihr seinen ganzen Beyfall. Finden sich aber wirklich solche Vorschriften, die nach einer richtigen Exegese so zu erklären sind, daß sie aus den allgemeinen Principien der christlichen Sittenlehre nicht unmittelbar sich folgern lassen, sondern vielmehr mit denselben zu streiten scheinen, so muß man allerdings die eigenthümliche Beschaffenheit, das Ort- und Zeit-Verhältniß derer zu Rathe ziehen, welchen sie gegeben wurden; und dann werden sie sich insgesammt rechtfertigen lassen. Dergleichen sind schon angeführt worden Th. I. S. 125—139. Hieher gehören auch diejenigen Regeln und Vorschriften, die, wie oben gezeigt worden ist, Jesus und seine Apostel aus weiser Schonung gegen das noch immer feststehende Ansehen des Mosaischen Gesetzes geben. Man vergl. Nitzschens angeführte Abhandlungen S. 68 ff. und dessen programma de sensu et consilio decreti apostolici Act. XV. Viteberg 1795.

So ist es auch ein particuläres Gesetz, wenn Paulus unter die nöthigen Eigenschaften einer Diakonissin rechnet, daß sie gewesen seyn müsse ἑνὸς ἀνδρος γυνη. Denn nach den Grundgesetzen des Christenthums kann eine zweyte Verheyrathung nicht als unanständig für ein Frauenzimmer betrachtet werden. Vielmehr räth Paulus dieselbe selbst jungen Wittwen an, V. 14. Es muß also damals blos eine herrschende Volksmeinung gewesen seyn, daß sich eine ehrbare Wittwe in Rücksicht ihrer Enthaltsamkeit und Keuschheit verdächtig mache, wenn sie zum zweytenmal sich verehlige. Da nun die Diakonissinnen auch in den Augen des Volks achtungswürdig seyn mußten, indem sie sehr wichtige Geschäfte zu verwalten hatten (man sehe Michaelis z. d. St) so wollte Paulus, daß ihnen auch derjenige Vorzug nicht fehlen sollte, welcher nach einer herrschenden Volksmeinung unter die Tugenden einer würdigen Matrone gerechnet wurde.

Derselbe Fall ist es mit der Vorschrift Jesu, Matth. 23. V. 6—12. in welcher er seinen Schülern gewisse Ehrentitul anzunehmen verbietet. Die Benennung Rabbi, Vater, καθηγητης gaben bey den Juden eine Würde, die den Schülern Jesu als Lehrern der Wahrheit nachtheilig gewesen seyn würde. Daher war diese Verordnung blos local, und schon die Apostel konnten sich bey andern Völkern, welche mit diesen Benennungen nicht gleiche Begriffe verbanden, wie die Juden, derselben wohl bedienen, wie denn auch Paulus wirklich sich 1 Cor. 4. V. 15. Vater nennt.

Nicht aus den allgemeinen Moralgesetzen, sondern blos aus einer damaligen Landessitte kann auch

auch die Stelle erklärt werden, Jacob. 5. V. 14. wo der Apostel verlangt: ist jemand von euch krank, so rufe er die Aeltesten der Gemeine zu sich, damit sie mit ihm beten, und ihn unter Anrufung des Herrn mit Oel salben ꝛc. Ohne Zweifel gab Jacobus diese Verordnung, um eine abergläubische Gewohnheit zu verdrängen, die unter den Juden üblich, und mit Zauberey und magischen Künsten verbunden war. Man sehe Lightfoot in horis hebr. et Talm. zu der Stelle. Matth. 16. V. 17.

Manche Gesetze werden auch im N. T. in particulärer Rücksicht vorgeschrieben, ob sie gleich an sich selbst allgemeine Gebote sind. So z. B. die Forderung, daß die Episcopi und Diakoni seyn sollten μιας γυναικος ανδρες Act. I. V. 6. 1 Timoth. 3, 2. Diese ist, ob sie gleich den allgemeinen Gesetzen angemessen ist, dennoch aus dem damaligen Local und Zeitumständen zu erklären. Die Vielweiberey war damals unter den Juden noch ziemlich gemein. Man sehe den Iustinus Martyr in dialogo cum Tryphone op. edit. Col. p. 363. Vielleicht waren auch unter den neubekehrten Christen manche, die mehrere Weiber hatten, welches im Anfange wegen der vielen Unordnungen, die ausserdem entstanden seyn würden, geduldet werden mußte. Aber für die Episcopi und Diakoni würde es anstößig gewesen seyn, wenn sie in der Polygamie gelebt hätten, welche wenigstens bey den Griechen verhaßt, und auch den Grundsätzen des Christenthums zu wieder war. Daher verbot ihnen Paulus dieselbe ausdrücklich, und in dieser Rücksicht war dieses Verbot allerdings ein Particulargesetz, ob es gleich, in wie fern es die

Monogamie überhaupt empfiehlt, auch ein allgemein gültiges Sittengesetz ist.

Dem ähnlich ist auch gewissermaßen das, was Jesus seinen Jüngern befielt, Matth. 10. V. 14. Marc. 6. V. 11. Luc. 9. V. 5. C. 10. V. 11. „werdet ihr irgendwo nicht aufgenommen, und giebt man eurer Lehre daselbst kein Gehör, so verlasset ein solches Haus, oder eine solche Stadt und schüttelt ihren Staub von euern Füßen. „Was nach Jüdischer Denkart dieser Ritus bedeutete und seyn sollte, ist bekannt. Die Juden pflegten nämlich, aus Haß und Verachtung gegen auswärtige Nationen, den Staub, der sich auf einem ausserhalb Palästina gelegenen Boden an ihre Füsse oder Kleider gehängt hatte, abzuschütteln, indem sie meinten, daß sie dadurch befleckt und entheiligt würden, und daß dieser Staub auch unrein bleibe, wenn er in das heilige Land getragen würde. Man sehe Lightfoot hor. hebr. zu Matth. 10. V. 14. Es lag also in dieser Sitte die Bedeutung der Verabscheuung und Entäusserung. Diese Bedeutung wollte nun Jesus auf das moralisch Böse künftig angewendet wissen, und verlangte, daß seine Apostel ihren Unwillen und Verachtung gegen die Geringschätzung und Verwerfung der Anweisung zur Sittlichkeit und Tugend dadurch zu erkennen geben sollten. In wiefern also diese Verordnung auf eine Landessitte sich bezog, war sie also allerdings local. In wie fern wir aber alle verbunden sind, das moralisch Böse zu verabscheuen, und diesen Abscheu auch andern zu erkennen zu geben, und zwar so, wie es ihnen am meisten auffallen, und zur Hochachtung gegen die Tugend sie bewegen kann, ist sie allerdings ein allgemein gültiges Gesetz.

Mehrere solche individuelle, locale und temporelle Gebote führt der würdige Herr S. Nitzsch an, und wird noch eine größere Anzahl künftig erörtern. Eben so wird er auch, wie schon erinnert worden ist, die Form derselben rechtfertigen, und zeigen, daß sie den Gesetzen einer ächten Popularität angemessen war.

Es würde für den Zweck dieses Werks zu weitläuftig werden, wenn wir dieß hier thun wollten. Wir müssen daher auf die oft gerühmten Abhandlungen verweisen.

5.

Absicht und Nutzen des Gesetzes.

Blos der Geschichte wegen ist zu bemerken, daß man sonst einen dreyfachen Nutzen des Gesetzes anzunehmen pflegte: usum politicum, elenchticum, didascalicum. (um Ordnung und Wohlstand in einem Reiche zu erhalten, um den Menschen dadurch zum Gefühl seines Unrechts zu bringen und grobe Verbrecher wegen ihrer Vergehungen zu strafen, und um jeden eine Vorschrift zum rechten moralischen Verhalten zu geben.)

Zur Zeit der Reformation entstanden mancherley Streitigkeiten darüber, worauf sich der 6te Art. in der Formula concordiae bezieht. Die Antinomi an deren Spitze Johannes Agricola stand, wollten blos den ersten usum zugeben und läugneten den zweyten und dritten, oder wenigstens den dritten. Luther setzte sich dagegen, und vertheidigte wider sie den usum didacticum legis. Nach Luthers Tode

gieng dieser Streit von neuem an, und die Verfasser der formae concord. sahen sich genöthigt, den dadurch verbreiteten Irrthümern sich zu widersetzen, und von neuem den tertium usum legis, besonders gegen den Andreas Musculus und andre zu vertheidigen. Man sehe Joh. Georg. Walchii introduct. in libros ecclesiae Lutheranae symbolicos p. 808—815. Man verstand unter dem Gesetz zunächst das Mosaische, nahm es doch aber auch für das Moralgesetz überhaupt. Jenes hatte allerdings, wie oben gezeigt worden ist, eine doppelte Absicht, nämlich Beförderung des bürgerlichen Wohlstandes und Erhebung zur sittlichen Cultur. Die Absicht des Moralgesetzes besteht aber ganz allein darinnen, daß ein jeder eine Vorschrift zum rechten moralischen Verhalten habe, daß er Sittlichkeit auszuüben in den Stand gesetzt werde, und ein moralisches Reich gegründet werden könne. Dieß war auch die eigentliche Tendenz der Sittengesetze Jesu und seiner Apostel. Man vergl. Th. I. S. 114 ff.

Dritter Abschnitt.

Verhältniß des Menschen zu dieser Gesetzgebung.

1.

Sittlichgute Beschaffenheit des Menschen.

1) Vorläufige Begriffe.

a) Legalität und Moralität.

Diese beyden Begriffe sind schon entwickelt worden Th. I S. 298—308. Was den Unterschied zwischen Legalität und Moralität betrifft, sehe man auch in d. 2ten Th. S. 249. die aus Bergers Aphorismen angeführte Bemerkung, woraus erhellet, daß die blose Legalität, die blose materielle Uebereinstimmung des Verhaltens mit dem Sittengesetz, wenn sie nicht durch reine Achtung fürs Gesetz selbst bewirkt wird, sondern durch Triebfedern, welche durch die Einbildungskraft vorgestellt, oder nach Verstandesgesetzen geschlossen werden, zwar noch nicht Moralität selbst ist, aber doch den Menschen zu dieser leiten kann. Insofern darf ihr wohl auch nicht aller Werth abgesprochen, Morali-

tät aber als das Ziel, wohin sie führen soll, ist allerdings weit über sie erhaben. So urtheilte auch Jesus. Er unterscheidet Legalität von Moralität, sagt, daß die erstere noch kein Beweiß von der letztern sey, daß jene oft da sey, ohne diese, daß aber auch dann der Mensch noch nicht auf wahre moralische Würde Anspruch machen könne. Die Stellen, wo er dieß behauptet, sind oben angeführt und erklärt worden. S. 108 ff. Indessen spricht er doch, wie es scheint, der Legalität nicht allen Werth ab. Dieß hat Berger zu beweisen gesucht in seiner moral. Einl. ins N. T. bey Matth. 19. V. 17. und Luc. 18. V. 18—30. Er findet in der Antwort Jesu, die er einem reichen Jüngling auf die Frage: was muß ich thun, daß ich seelig werde, ertheilte, die Behauptung: daß schon Gesetzmäßigkeit der Handlungen hinreichend sey, um einen gewissen Grad von Glückseeligkeit in einem andern Leben zu erlangen. Denn die Antwort lautet so: willst du ewig glückseelig seyn, so halte die Gebote. Eben so leitet er aus dem Gleichniß von dem Arbeitern im Weinberg Matth. 20. V. 1 ff. die Folge ab: diejenigen die um Lohn gearbeitet, die aus Antrieb des Strebens nach Glückseeligkeit die moralischen Gesetze beobachtet haben, werden zwar Lohn empfangen, diejenigen aber, die aus einer ächt moralischen Gesinnung tugendhaft gelebt haben, werden ihnen weit vorgezogen werden, wenn sie gleich dem äussern Anschein nach weniger geleistet haben. Auch Stäudlin beruft sich in seiner Tugendlehre S. 147. auf die beyden erstern Stellen, um die Harmonie der Aussprüche Jesu mit seinen vorher über M. und L. geäusserten Grundsätzen zu beweisen. Denn S. 142 sagt er: „Legalität kann ohne Moralität statt finden, aber deswegen

gen ist die erste nicht ohne Werth, so wie die zweyte ohne die erste entweder einen verirrten Verstand oder einen verkehrten Willen beweißt. Wo nur erst Legalität da ist, läßt sich Moralität leichter bewirken; wo das Gesetz selbst den Willen bestimmt, da wird er gewöhnlich auch Kraft genug haben, die That hervorzubringen, aber eine nothwendige Folge ist es immer nicht. Die wirkliche Ausübung des Guten macht vielmehr noch ein besondres Verdienst aus. Man spricht jetzt öfters mit einer Art unverdienter Verachtung von der Legalität, so wie es einst Menschen und Secten gegeben hat, welche blos den guten Willen für hinlänglich, und die äusserlichen Handlungen gleichgültig, hielten.

b) Verbindlichkeit, Pflicht.

Auch diese Begriffe sind bereits erklärt worden Th. I. S. 302 – 304. und S. 367 und 368. Aus dieser Erklärung sieht man, daß beyde Begriffe den Begriff einer Nöthigung in sich schließen. Diese Nöthigung ist aber kein physischer Zwang durch physisch-mechanische Ursachen, auch kein psychologischer Zwang durch psychologische Gründe. Ferner ist darunter keine bedingte Nöthigung zu verstehen, wie in practischen Vorschriften ausgedruckt wird, welche zu gewissen Mitteln verbinden, unter der Bedingung, daß man einen Zweck will, der jedoch selbst nicht absolut nothwendig ist — wie z. B. in Regeln der Kunst, der Klugheit. Sondern moralische Verbindlichkeit ist unbedingte, durch den kategorischen Imperativ der Vernunft bestimmte Nothwendigkeit einer freyen Handlung. Man sehe Kants Rechtslehre Einl. XX. Critic der practischen Vernunft, S. 57. Pflicht, moralische Pflicht ist, was und so fern etwas einer moralischen Ver-

bindlichkeit würklich entspricht, was zufolge des kategorischen Imperativs der Vernunft schlechthin geschehen soll, moralisch geboten ist. (Oft wird aber das Wort Pflicht auch für die Verbindlichkeit selbst genommen) Daher unterscheidet man das Materiale und Formale der Pflicht. Jenes ist die Handlung, als Handlung betrachtet, dieses ist das Verhältniß der Handlung zum Moralgesetz. Hieraus folgt,

a) daß ein Wesen, welches verpflichtet werden soll, ein moralisches Wesen seyn muß, das fähig ist, ein Gesetz für seinen Willen anzuerkennen. Das Bewußtseyn seiner moralischen Beschaffenheit wird also in dem Menschen vorausgesetzt, wenn man sagt, daß er Pflichten habe. Daher kann man auch einem Säugling, einem Wahnsinnigen, einem Blödsinnigen keine Pflichten zumuthen. Denn bey ihnen findet das moralische Selbstbewußtseyn nicht statt. Selbst bey ganz rohen barbarischen Menschen fehlt dasselbe, so lange noch ihre Vernunft blos durch sinnliche Eindrücke bestimmt wird; und weil sie also noch keine Begriffe von sittlichen Gesetzen haben, so könnten sie auch noch nicht als verpflichtet gedacht werden. Doch entwickelt sich — wenn auch anfangs noch sehr unvollkommen — die practische Vernunft gar bald auch in solchen Menschen. Und mit dem Fortschreiten dieser Entwicklung nehmen auch ihre Verbindlichkeiten zu. (Daß aber Menschen gebohren werden und wieder sterben, ehe sie sich bewußt werden, daß sie Pflichten haben, z. B. kleine Kinder, Blödsinnige ꝛc. widerspricht dem Begriff der moralischen Ordnung, der oben S. 154 ff. angegeben worden ist, nicht. Denn es folgt weiter nichts

nichts daraus, als: daß nicht alle menschliche Individuen hier in der Sinnenwelt ihre moralische Bestimmung erreichen. Deswegen kann nicht geläugnet werden, daß derselben ihre gegenwärtige Existenz untergeordnet seyn muß. Sie kann mit ihr zusammenhängen, ob wir es gleich nicht begreifen.)

Aus dem Begriff der Pflicht folgt

b) weil Verbindlichkeit und Pflicht eine Nöthigung, einen Zwang enthalten, daß nur solche vernünftig freye Wesen verpflichtet werden können, deren Wille auch noch durch andre als sittliche Gründe bestimmt werden kann. Der moralische Imperativ, sagt Kant (Tugendlehre S. 2.) verkündigt durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwann auch heilige geben könnte) sondern auf Menschen als vernünftige Naturwesen geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten, und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerstand ihrer Neigung) zu thun, als worinnen der Zwang eigentlich besteht. Ob aber gleich der Mensch ungern das Gesetz befolgt, so übertritt er es auch ungern. Er befolgt es ungern, in wiefern er Naturwesen ist, weil der sinnliche Trieb unter das Gesetz gebeugt werden muß: — er übertritt es ungern, in wiefern er ein moralisches Wesen ist. Es giebt keinen so verruchten Menschen, sagt Kant, der bey der Uebertretung d. G. in sich nicht einen Widerstand fühlte, und einen Abscheu

seiner

seiner selbst, bey dem er sich selbst Zwang anthun muß.

c) Da aber Wesen, welche moralisch verpflichtet werden sollen, auch freye Wesen seyn müssen, so kann die Nöthigung, der Zwang, welchen der Pflichtbegriff enthält, kein andrer als ein Selbstzwang seyn, der durch die Vorstellung des Gesetzes allein entsteht. Denn nur dadurch wird es möglich, jene Nöthigung mit der Freyheit des Willens zu vereinigen. Damit scheint dasjenige zu streiten, was man Rechtspflicht nennt, weil das auch äusserlich erzwungen werden kann. Allein dieser Widerstreit ist nur scheinbar. Denn wenn man sagt: das oder jenes ist eine Rechtspflicht, so soll das nur so viel heißen: gesetzt, es zwänge sich jemand nicht selbst oder innerlich zur Beobachtung derselben (wie er doch thun sollte) so darf er dann äusserlich genöthigt werden. Läßt er sich aber blos durch äusserlichen Zwang darzu nöthigen, so kann man dann nicht sagen: er sey durch den Pflichtbegriff an sich gezwungen worden. Eben deswegen, weil die Nöthigung der Pflicht die Willensfreyheit des Verpflichteten voraussetzt, so kann weder die leblose noch die vernunftlose thierische Natur verpflichtet werden; ob man gleich jener gewisse Würkungen physisch abnöthigen, und diese durch Empfindung und Gefühl zu gewissen Handlungen psychologisch zwingen kann.

d) Da das, was geschehen soll, auch muß geschehen können, so setzt jede Verpflichtung auch die physische Möglichkeit der Handlung, zu der sie verbindet, zum voraus, d. h. das Subject muß die natür-

natürlichen Kräfte besitzen, welche die geborne Handlung würklich machen können. Kein Mensch kann z. B. verpflichtet werden, einen wirklich Gestorbenen wieder ins Leben zurückzurufen. Auch hypothetisch möglich muß die Handlung seyn, welche die Pflicht gebietet, d. h. sie muß in der gegenwärtigen Lage und unter den vorhandenen Umständen ausgeübt werden können. Der ganz Arme z. B. kann nicht zur Freygebigkeit und zum reichlichen Wohlthun verpflichtet werden, so lange er selbst kein Vermögen hat. Endlich kann man auch zu keiner Handlung verbindlich gemacht werden, die einer höhern Verpflichtung widerspricht, also moralisch unmöglich ist. Indem ich jetzt ein wichtiges Amtsgeschäfte, das sich nicht aufschieben läßt, zu besorgen habe, kann mich nicht die Bitte meines Freundes verpflichten, an seinem Vergnügen Antheil zu nehmen.

c) Da der kategorische Imperativ der Vernunft allein die Nothwendigkeit einer moralischen Handlung bestimmt, so kann auch für Eine Pflicht nur ein einziger Verpflichtungsgrund gefunden werden. Dieser ist entweder im allgemeinen das Sittengesetz, oder im besondern der einzelne Fall, welcher unter das Sittengesetz paßt. Dieser verpflichtet jedoch nur, in wie fern er unter jenes subsumirt werden kann. Im Grunde ist also der Verpflichtungsgrund immer formal, nie materiel. Man nennt daher das allgemeine Sittengesetz in abstracto den entfernten, das Sittengesetz in concreto den nächsten Verpflichtungsgrund. Man sehe oben S. 95. 96. 97 und Kants Tugendlehre S. 42. 43. wo er folgendes

des Beyspiel zur Erläuterung anführt: gesetzt man will die Pflicht der Wahrhaftigkeit beweisen, erstlich aus dem Schaden, welche die Lüge andern Menschen verursacht, zweytens aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst — so ist der zweyte Beweis ganz allein der eigentliche und richtige, der erste aber, aus dem Schaden der Lüge für andre ist kein Beweiß für die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Denn wenn die Lüge auch keinen Schaden, ja wenn sie sogar Vortheil brächte, so müßte sie doch unterbleiben. Freylich ist es pflichtwidrig, Andern zu schaden, es geschehe durch Lügen oder anders wodurch. Wenn man aber beweißt, daß die Lüge schade, so beweißt man, daß sie wider die Pflicht des Wohlwollens sey. Nun kann man die Pflicht des Wohlwollens wohl beweisen, aber dadurch hat man noch nicht die Pflicht der Wahrhaftigkeit dargethan, wofür man doch den Beweiß führen wollte:

(Daß aber deswegen, weil es nur einen Verpflichtungsgrund giebt, beym Vortrag der Pflichtenlehre keine ermüdende Einförmigkeit entstehe, ist oben schon gezeigt worden, S. 275.)

f) Aus der Zergliederung des Begriffs der Pflicht kann man auch erklären, was für ein Unterschied sey unter pflichtmäsig, pflichtwidrig und aus Pflicht handeln. Handlungen geschehen

1) aus Pflicht, d. h. aus Achtung für das Gesetz; eigentlich tugendhafte Handlungen, Kants Grundl. 5.

2)

2) wider die Pflicht — pflichtwidrige Handlungen, die sogar dem Buchstaben der Pflicht zuwider sind

3) pflichtmäsig, wenn sie zwar mit dem Buchstaben, aber nicht mit dem Geist des Gesetzes übereinstimmen, zwar Legalität aber keine eigentliche Moralität, d. h. sittlichen Werth haben; wenn nicht das Gesetz sondern ein Interesse der Neigung, z. B. Sympathie, Ehrbegierde sie hervorgebracht haben. Doch wird es dem, dessen Verhalten aus lauter pflichtmäsigen Handlungen besteht, leichter werden, sich zur eigentlichen Moralität und Tugend zu erheben, wenn er sieht, daß sie keine andere Pflichten vorschreibt, als die er schon zu beobachten gewohnt ist, ob er dieß gleich bisher noch nicht aus den ächten Gründen gethan hat, als demjenigen, der mit seiner Ueberzeugung von der Beschaffenheit des Ziels, nach welchem der Mensch zu streben hat, zugleich die Art und Weise seines ganzen Bestrebens ändern soll.

Anwendung auf die Sittenlehre Jesu.

Wenn man den Begriff der Pflicht so faßt, wie er nach kritischen Grundsätzen zu bestimmen ist, so sieht man, daß das, was nach der Lehre des Christenthums Pflicht heißt, nicht wesentlich davon verschieden ist. Denn auch sie setzt bey dem Menschen, den sie verpflichtet, moralisches Bewußtseyn, Erkenntniß des Sittengesetzes voraus. Röm. 2. V. 14 und sagt, daß mit der Vermehrung dieser Erkenntniß auch die moralische Verpflichtung zunehme Röm. 2. V. 12. 17. 18. Man sehe oben S. 125. Sie erklärt

b) jede Pflicht, die sie vorschreibt, für absolut nothwendig, nicht um diesen oder jenen willkührlichen Zweck zu erreichen, sondern um die unbedingte Forderung der Vernunft zu erfüllen. Man sehe Th. I. S. 159. wo die Meinung Michaelis widerlegt worden ist, der zwischen den Pflichten der philosophischen Moral und denen des Christenthums einen Unterschied machte, diesen eine höhere Verbindlichkeit beylegte, als jenen.

c) Unter der Nöthigung, welche der Pflichtbegriff enthält, verstehen auch Jesus und seine Apostel keinen äussern sondern einen Selbstzwang. Denn sie betrachten den Menschen als ein freyes Wesen und nennen das Sittengesetz ein Gesetz der Freyheit. Man sehe oben S. 200 ff. Sie fordern den Menschen auf, sich selbst zu zwingen. Matth. 18, 8. 9. 1 Cor. 7. V. 29—31. Gal. 5. V. 24. 1 Tim. 6. V. 12. Sie sprechen daher auch nicht von Pflichten der leblosen oder thierischen Schöpfung.

d) sie fordern keine physisch unmöglichen Handlungen, z. B. keine gänzliche Unterdrückung aller Neigungen. Man sehe Th. I. S. 135. Sie richten sich nach der individuellen Lage derer, denen sie Pflichten vorschreiben, verlangen also auch nichts hypothetisch Unmögliches.

So versichert Jesus, daß die geringe Gabe der armen Wittwe eben so und wohl noch mehr der Forderung der Pflicht entsprochen habe, als die reichlichste Wohlthätigkeit ihrer begüterten Mitbürger. Marc. 12, 43. Sie nehmen bey ihren Vorschriften

ten auf die Einsichten und Ueberzeugung derer Rücksicht, denen sie dieselben geben, und urtheilen, daß der, der das thut, was er seinen festen Ueberzeugungen nach für recht hält, seine Pflicht erfüllt, wenn auch seine Ueberzeugung unrichtig seyn sollte, Röm. 14. V. 23. Ja sie ermahnen, daß man das, was an und vor sich dieser oder jener Pflicht gemäß ist, unterlassen müsse, so bald eine höhere Verbindlichkeit dadurch verletzt werden sollte. Man vergl. Röm. 14. V. 20. 21. 1 Corinth. 8. V. 9. 10., wo gelehrt wird, daß es allerdings der Pflicht eines aufgeklärten Christen an und vor sich entspreche, sich über ungegründete Vorurtheile wegzusetzen, daß Er aber zur Erfüllung dieser Pflicht nicht verbindlich sey, so bald die höhere Verpflichtung; die Beförderung der wechselseitigen Veredlung und die Erhaltung der allgemeinen Sittlichkeit, sie nicht erlaube. Sie setzen also bey der moralischen Verbindlichkeit auch die moralische Möglichkeit voraus.

e) Sie brauchen eigentlich auch nur einen einzigen Verpflichtungsgrund, nämlich das allgemeine Gebot der Sittlichkeit. Wenn sie mehrere aufzustellen scheinen, so sind dieß entweder nur verschiedene Modificationen dieses einzig richtigen Grundes, oder es sind blose Vorbereitungs- und Ermunterungsgründe, deren sie sich, um durch Legalität zur Moralität zu leiten, bedienen. Man sehe Th. I. S. 160. und in dem 2ten Th. S. 105 ff.

f) Sie unterscheiden Handlungen aus Pflicht nicht nur von pflichtwidrigen sondern auch von pflichtmäsigen, und legen jenen einen höhern Werth bey, ob sie gleich diese nicht ganz verwerfen.

Matth. 5. V. 42—48. Luc. 6. V. 32—35. C. 14. V. 12—14. Matth. 6. V. 1—16. 16—18. Ephes. 6. V. 5. 6. Coloß 3. V. 21. 22. 1 Petr. 5, 2. 3. welche Stellen oben S. 108 ff. erklärt worden sind.

c) Recht, Befugniß.

Die Worte Recht — Befugniß — Erlaubt — werden selbst von kritischen Philosophen verschieden bestimmt; aber es ist hier der Ort nicht, diese verschiedenen Bestimmungen gegen einander zu halten und zu prüfen.

Nach Kant ist Erlaubt, Recht im weitläuftigern Sinne, dasjenige, was practisch-möglich ist, und zwar

a) was mit einer blos möglichen practischen Vorschrift übereinstimmt; unerlaubt, was einem problematischen Imperativ widerstreitet. Critik der practischen Vernunft S. 20. 21.

b) was mit dem allgemeinen sittlichen Gesetz, mit der Autonomie besteht; unerlaubt das Gegentheil. Rechtslehre Einleitung XXI. Grundl. z. Metaph. d. Sitten. S. 86.

Die moralische Erlaubniß heißt Befugniß, oder die Freyheit, welche durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird. Rechtslehre Einl. XXI. Tugendl. S. 8. Ich bin also befugt zu dem, was moralisch möglich ist, was und insofern es keinem Gesetze der Sittlichkeit widerstreitet.

Recht im moralischen Sinne ist eine sittlich nothwendige Befugniß, was durch die sittliche Nothwendigkeit selbst als sittlich möglich bestimmt ist, was vorausgesetzt wird, um sittlich handeln zu können. Tugendl. 8. Man muß aber das Recht in dieser Bedeutung, wo es das moralische Vermögen überhaupt anzeigt, unterscheiden von Rechten, die viel und mancherley seyn können. Jeder Pflicht entspricht ein Recht, d. h. das Subject der Pflicht hat das moralische Vermögen, den Hindernissen seiner Pflichterfüllung zu widerstehen. Aber nicht jeder Pflicht entspricht ein Recht andrer d. h. nicht jede Pflicht ist eine solche, zu deren Erfüllung man von andern gezwungen werden dürfe.

Da aber durch das moralische Gesetz (objectiv) alles bestimmt, und also entweder Pflicht oder Pflichtwidrig ist, so folgt, daß im Bezug auf das moralische Gesetz nichts sittlich möglich ist, was nicht auch moralisch würklich und nothwendig ist. Nur subjectiv bey eingeschränkten Wesen, wie wir Menschen sind, ist die moralische Möglichkeit ohne sittliche Nothwendigkeit gedenkbar. Die Vernunft hält auch uns das Ideal vor. Aber ihm gleich zu seyn, übersteigt alle unsre Kraft; nur ins Unendliche nähern können wir uns demselben.

Phantastisch tugendhaft würde daher derjenige genennt werden können, sagt Kant Tugendlehre S. 52, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültige Dinge einräumen, und sich alle seine Schritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreuen wollte. Ein solcher würde etwas Unmögliches verlangen: denn er verlangte, daß dasjenige, was nur durch einen unendlichen Fortschritt

als unerreichbar vorgestellt werden kann, in einem bestimmten Zeitpunct erreicht werden solle.

Es müssen also für den Menschen Fälle seyn, wo es ihm erlaubt ist, nach Belieben zu handeln, wenigstens so lange seine Erkenntniß noch so eingeschränkt ist, als in der gegenwärtigen Periode seiner Existenz. Nur ist die Frage, welches diese Fälle sind, ob es keine Regel giebt, welche bestimmt, was überhaupt sittlich erlaubt ist? Aus dem Moralprincip kann allerdings eine solche Regel abgeleitet werden: eine Handlung ist sittlich erlaubt, wenn die Maxime, in solchen Fällen nach Belieben zu handeln, als allgemeines Gesetz gedacht werden kann. In diesem Sinn sind sittlich erlaubte und sittlich gleichgültige Handlungen ein und dasselbe, d. h. solche nach jener Regel erlaubte Handlungen sind nicht ohne alle Beziehung auf das Sittengesetz (mithin nicht gleichgültig in aller Absicht, absolute indifferentes) sondern die Freyheit in Ansehung derselben ist gesetzlich bestimmt, durch ein Erlaubnißgesetz. Man sehe Tieftrunk die Religion der Mündigen, S. 263. Hofbauer Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralph. S. 207 — 223. Hier giebt Hofbauer auch das Verhältniß an, in welchem das rechtlich Erlaubte zu dem sittlich Erlaubten steht, wodurch der Begriff des letztern noch deutlicher und faßlicher wird. Es kann etwas rechtlich erlaubt seyn, ohne sittlich erlaubt zu seyn, aber alles, was mir sittlich erlaubt ist, muß mir auch rechtlich erlaubt seyn. Denn was ich thun kann, ohne irgend eine Verbindlichkeit zu verletzen, das muß ich auch thun können, ohne einer Rechtspflicht, welche mir obliegt, entgegen zu handeln. Rechtlich ist ist mir jeder Gebrauch meines

nes Rechts erlaubt, hingegen nicht sittlich. Rechtlich erlaubter Weise kann der Gläubiger in jedem Falle auf Zahlung seiner Forderungen dringen, rechtlich erlaubter Weise kann ich eben so jeden Gebrauch von meinem Eigenthum machen; aber in wie vielen Fällen hebt eine anderweitige Pflicht, die ich habe, nicht diese Erlaubniß auf? Es kann nämlich einmal seyn, daß die Pflicht mir den Gebrauch meines Rechts untersagt, und anderntheils auch seyn, daß sie einen gewissen Gebrauch desselben selbst gebietet. Um also genau zu bestimmen, ob eine Handlung sittlich erlaubt sey, oder nicht, muß freylich diese Handlung in ihrer ganzen für mich erkennbaren Individualität betrachtet werden.

So ist es freylich im allgemeinen gleichgültig (vor dem Gesetz erlaubt) ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein nähre, wenn mir beydes bekommt; aber meine ökonomische Lage, meine körperliche Disposition kann mir es doch zur Pflicht machen, das eine dem andern vorzuziehen.

So ist es ferner im Allgemeinen erlaubt, und sittlich gleichgültig, ob ich in den Stunden, die einmal zu meiner Erholung bestimmt sind, unter zwey oder mehrern Vergnügungen, die an sich unschuldig sind, dieses oder jenes wähle; aber das Amt, das ich bekleide, das bürgerliche Verhältniß, in dem ich lebe, kann mich dennoch verbinden, bey dieser Wahl das, was Andern erlaubt und gleichgültig ist, für pflichtwidrig anzusehen, und darauf Verzicht zu thun. So müssen sich z. B. Prediger diese oder jene erlaubte Ergötzlichkeit versagen, um Andern nicht anstößig zu werden.

Endlich kommt bey der Beurtheilung der sittlichen Gleichgültigkeit gewisser Handlungen alles auf die specielle Einsicht und Ueberzeugung an, die der, welcher sie verrichtet, besitzt. Es kann für den Einen etwas allerdings sittlich gleichgültig seyn, weil er wirklich kein Gesetz kennt, das ihm hier eine bestimmte Verbindlichkeit auflege; ein Andrer aber kann dasselbe nicht für gleichgültig ansehen, weil er entweder darüber zweyfelhaft ist, oder — wenn auch aus Irrthum — gewiß glaubt, daß dabey eine Pflicht verletzt werde. „Ein gutes Gemüth, sagt Stäudlin, wird auch in gleichgültigen Handlungen seine Achtung gegen das Sittengesetz dadurch beweisen, daß es sie mit dem Bewußtseyn verrichte, es geschehe nichts, was dem Sittengesetz zuwider wäre, in welchem Falle es gern die Handlungen unterlassen würde.

Verschiedene Stellen in Kants Schriften scheinen sich in der Bestimmung dessen, was moralisch gleichgültig und moralisch erlaubt ist, zu widersprechen, und bald moralische adiaphora anzunehmen, bald sie zu läugnen z. B. Religionslehre S. 9. 10. Tugendlehre. S. 52 ff.

Allein in der ersten Stelle wird nicht behauptet, daß für den Menschen keine moralisch gleichgültigen Handlungen statuirt werden dürften, sondern daß es nur in der Moral wichtig sey, so lange als es möglich ist, dergleichen nicht einzuräumen. Man sehe Stäudlins Tugendlehre S. 151 ff. wo noch mehr zur Auflösung dieser scheinbaren Widersprüche gesagt ist. Vielleicht hat aber doch die erstere Stelle Kants Einige veranlaßt, alle blos erlaubte Handlungen in der Moral zu läugnen.

Wenig-

Wenigstens thut dieß Herr Pörschke in seiner Einleitung in die Moral, Libau 1797. wo er S. 116 sagt: „da jede moralische Handlung die Erfüllung einer nothwendigen Pflicht ist, so giebt es in der Moral keine blos erlaubte Handlungen, wobey es in unsrer Willkühr stände, ob wir sie thun oder unterlassen wollten, wo wir also gar das Gegentheil von dem Gethanen hätten thun dürfen. Es giebt im moralischen Leben keine gleichgültigen, unter keinem Gesetze stehende Handlungen. Die Annahme der Adiaphoren ist wider die Vernunftgesetze; alle Erkenntniß ist entweder wahr, oder falsch, jede Handlung ist entweder gut, oder böse; kein Ding ist dem andern Dinge gleich. Wir haben uns nichts zu erlauben, sondern wir sollen uns befehlen; wenn die Bedingungen, etwas zu thun, da sind, ist die Handlung unwiederruflich. Nur in dem rein dargestellten Bürgerleben — nennen wir alle Handlungen erlaubt, die keine Angriffe auf das äussere Recht der Nebenmenschen sind. Diese iuridisch erlaubten Handlungen sollen doch auch moralisch seyn — sie werden also durchaus nicht unsrer Willkühr überlassen, sie sind entweder gut, oder böse, sie sollen geschehen, oder sollen nicht geschehen.“— Daß die christliche Sittenlehre über das sittlich Erlaubte und Gleichgültige eben so urtheilen muß, ist schon daraus klar, weil wir bewiesen haben, daß sie keine überspannten Forderungen an den Menschen thut, daß sie keine phantastische Tugend verlangt. Sie betrachtet den Menschen als ein eingeschränktes Wesen, das keiner absoluten Vollkommenheit fähig ist; sie muß also auch für ihn Erlaubniß-Gesetze statuiren, sie muß es zugeben, daß er da, wo er weder durch ein Gebot noch durch ein Verbot sich bestimmt sieht, wo er also wollen kann, daß alle in

diesem Fall nach Belieben handeln mögen, daß er da seiner Willkühr folgen darf. Und so ist es auch. Schon Jesus tadelt die Mikrologie und Scrupulosität der Pharisäer, die bey der geringsten Kleinigkeit ängstlich nach der Forderung des Gesetzes sich umsahen, (ob sie gleich ihre wichtigern Pflichten ungescheut vernachlässigten) Matth. 23. V. 23. 24. wehe euch ihr pharisäischen Gesetzgelehrten, ihr Heuchler, die ihr die Münze, den Anis und den Kümmel verzehntet, aber dabey die wichtigen Forderungen des Gesetzes ꝛc. Blinde Führer, die Mücken seiget Ihr durch, aber das Kameel verschlingt ihr. Weil sie nämlich das Gesetz hatten, nichts Unreines zu genießen, so hielten sie es auch nicht einmal für gleichgültig, unversehens ein Weinwürmchen zu verschlingen, und seigten daher den Wein durch ein Tuch, um diese Würmchen, die sich häufig an den Zapfen der Weinfässer anzusetzen pflegen, davon abzusondern.

Noch öfter redet Paulus und zuweilen auch Petrus davon, daß der Christ gewisse Dinge für sittlich erlaubt und gleichgültig ansehen könne und dürfe (εξουσιαν εχω, ελευθεριαν εχω τουτο ποιειν, ελευθερος ειμει), doch setzen sie immer die Einschränkung hinzu, daß man dabey auf die individuellen, localen und temporellen Umstände Rücksicht nehmen müsse, um über die moralische Erlaubniß zu dieser oder jener Handlung ein richtiges Urtheil zu fällen. So sagt Paulus ausdrücklich 1 Cor. 6. V. 12. manches ist erlaubt, aber es nützet nicht immer. Manches ist erlaubt, aber es soll nicht bey mir zur Leidenschaft werden.

Röm. 14. V. 22 ff. Glücklich ist, wer sich bey dem, was er für erlaubt hält, keine Vorwürfe

würfe mehr machen darf. Wer aber bey einer Speise noch zweifelt, ob er sie genießen dürfe, und genießt sie doch, der versündigt sich, weil er es nicht mit der Ueberzeugung thut, daß es erlaubt sey. Denn was man nicht mit der Ueberzeugung, daß es erlaubt sey, thun kann, das ist Sünde.

1 Cor. 10. V. 23. Es mag mir noch so vieles an sich erlaubt seyn, es nützt mir darum nicht alles, es mag mir noch so vieles erlaubt seyn, es frommt darum nicht alles andern.

Nicht undeutlich machen sie auch einen Unterschied zwischen dem, was rechtlich erlaubt, und was sittlich erlaubt ist. So sagt z. B. Paulus. 1 Cor. 9. V. 4—19 und 2 Thessal. 3. V. 8. 9. daß es für einen jeden Arbeiter und also auch für einen Religionslehrer rechtlich erlaubt sey, Lohn für seine Arbeit zu fordern, daß ihm doch aber sein Gewissen unter den gegenwärtigen Umständen gebiete, darauf Verzicht zu thun, daß er also das, was er für rechtlich erlaubt erkenne, für sittlich unerlaubt halte. Vorzüglich deutlich sagt er dieß in der letztern Stelle. Nicht darum nahm ich nichts von Euch, (sondern verdiente meinen Unterhalt durch Handarbeit) weil ich etwan kein Recht dazu hatte, (von Euch Unterstützung zu fordern) sondern weil ich es für Pflicht hielt, Euch ein Beyspiel von Uneigennützigkeit zu geben, dem ihr nachahmen möchtet.

Nach diesen Grundsätzen, die uns die philosophische und harmonisch mit derselben die christliche Sittenlehre aufstellt, läßt sich am besten der Streit der ältern Moralisten über die Mitteldinge (adiaphora, actiones indifferentes, acriones medias) entscheiden. Denn so nennte man die freygelassenen Handlungen,

bey welchen es gleichgültig ist, ob man sie thue oder nicht. Diesen Streit veranlaßte unter den Protestanten vorzüglich das Leipziger Interim, welches auf Antrieb des Churfürsten Moritz nach verschiedenen vorhergehaltenen Conventen 1548 den 16 November zu Celle von den damals sogenannten Meißnischen Theologen abgefaßt, und 1548 den 22 December zu Leipzig bestätiget wurde *). Der Kaiser Carl hatte nämlich zu Regensburg und dann auch zu Augsburg eine Erklärung publiciren lassen, wie es unterdessen mit der Religion gehalten werden sollte, bis zu einem allgemeinen Concilium die vollkommene Vereinigung wieder hergestellt seyn würde. Dieser Erklärung, welche man das Interim nannte, widersetzten sich die meisten Protestanten mit Ernst und Nachdruck. Auch der neue Churfürst von Sachsen Moriz mußte sich daher weigern, derselben beyzutreten. Indessen wünschte er doch — aus Dankbarkeit für die erhaltene Churwürde — den Willen des Kaisers, von dem er ein Ermahnungsschreiben nach dem andern erhielt, einigermasen wenigstens entsprechen zu können. Daher suchte er es dahin zu bringen, daß man in einigen Stücken nachgeben möchte. Melanchton, und verschiedene andre Theologen erfüllten seinen Wunsch, und setzten eine Erklärung auf, die zu Leipzig vollkommen zu Stande kam und deswegen Leipziger Interim genennt wird, worinnen sie das Gutachten gaben: daß man in den adiaphoris, in solchen Dingen, welche weder gesetzlich geboten noch

*) Für angehende Theologen wird hier etwas von der Geschichte dieses Interims bemerkt, weil sie Bezug auf die symbolischen Bücher hat.

noch verboten wären, nach der Verordnung des Kaisers sich unterdessen um des Friedenswillen bequemen könne, z. B. daß die Oelung bey den Kranken, ob sie wohl viele Jahre in den Churſächsischen Landen nicht im Gebrauch gewesen wäre, nach der Apostel Gewohnheit geschehen könne, daß künftighin die Messe mit Läuten, Lichtern und Gefässen, Gesängen Kleidungen, und Ceremonien gehalten werde ꝛc. Sie gaben für die Billigkeit dieser Bequemung verschiedene Gründe an, die bemerkt zu werden verdienen „censuimus, de talibus rebus mediis non esse pugnandum, in primis si speretur, bellum hoc modo posse averti. Nam doctrina de veris Dei cultibus nihilominus in nostris ecclesiis conservari debet, nimirum veros cultus Dei esse omnes virtutes, et omnia a Deo mandata opera; non has res medias, vestem, aut cilum. Ferner: quod in usurpatione talium rerum imbecillioribus apud nos parcere debeamus; neque hos talium rerum causſa periculis exponere, et Petrus dicit, patienter ferendas esse afflictiones, quas opus est ferri. Quando igitur propter parvas et non necessarias causſas adflictiones incidunt, fit inquieta conscientia. Ideo rectius est, ob necessarias, arduas et firmis fundamentis nitentes causſas adflictiones subire, quam propter leviculas causſas tales se, regionem, adque incolas in miserias conjicere. Nach den bewilligten Interims-Articuln wurde auch eine neue Agende verfertigt. Allein eine große Anzahl von Theologen, unter welchen Matthias Flacius der vornehmste war, widersprachen dem Leipziger Interim, und weigerten sich standhaft, demselben beyzutreten. Die Ursachen ihrer Weigerung waren vorzüglich folgende: erstlich, sagten sie, sind es nicht lauter wahre Adiaphoren,

worinnen das L. J. nachzugeben für gut findet. Sie betreffen zum Theil Glaubenslehren, die man nicht für indifferent halten kann, weil man nicht berechtigt ist, um zeitlicher Vortheile Willen der Wahrheit etwas zu vergeben; zweytens können auch diejenigen Dinge, die an sich gleichgültig sind, unter den gegenwärtigen Umständen nicht dafür gehalten werden, theils weil man durch eine unzeitige Nachgiebigkeit die errungene Religionsfreyheit wieder aufs Spiel setzen, theils weil man die Einfältigen, die das Wesentliche von dem Unwesentlichen nicht zu unterscheiden wissen, zu der scheinbaren Vermuthung veranlassen würde, als kehre man zu den Papistischen Irrthümern wieder zurück, oder als verläugne man wenigstens um der Verfolgung willen seine wahre Ueberzeugung. z. B. die Aufhebung der Hostie und des Kelche kann die Leute an die nöthige Aufmerksamkeit erinnern; allein die Papisten beten sie an, weil sie eine Verwandlung glauben, und ob daher gleich die elevatio elementorum in sacra coena eine leidliche Erklärung zuläßt, und an sich für erlaubt gehalten werden kann, so möchten doch manche glauben, man nehme an dem erwähnten Irrthum Antheil. Diesem Urtheil stimmte man auch nachher in der formula concordiae bey, und führte im 10ten Articul die nämlichen Gründe gegen die Adiaphoristen an.

Wenn beyde Theile redlich zu Werke giengen, und nach ihrer wahren Ueberzeugung urtheilten, so hatten sie beyde recht. Wenn die erstern nicht aus Menschenfurcht, sondern aus den angeführten Gründen diejenigen Dinge, die sie adiaphora nannten, auch wirklich dafür erkannten, so konnte man ihnen mit Recht keinen Vorwurf machen, wenn

sie

sie dabey nach Belieben handelten, oder blos von den Regeln der Klugheit sich leiden ließen. Wenn aber die Andern in der That die Bedenklichkeiten dagegen fanden, die sie äusserten, so war es der Gewissenhaftigkeit gemäß, sich an das Urtheil der erstern nicht zu kehren, und dasjenige nicht für gleichgültig zu erklären, — was sie wenigstens unter den gegenwärtigen Verhältnissen für pflichtwidrig hielten.

Mehr über diesen ganzen nur leider zu leidenschaftlich geführten Streit findet man in Johann Georg Walchs Einleitung in die symbolischen Bücher, S. 857—875 und in dessen Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evang. Luthr Kirche Th. 4. S. 301—349.

Eine andre Veranlassung zur Untersuchung über die adiaphora gab zu Ende des vorigen und zu Anfang des jetzigen Jahrh. der Streit mit den Pietisten. Allein da man dabey größtentheils nur auf solche Dinge Rücksicht nahm, die zu den Vergnügungen und Ergötzlichkeiten des Lebens gehören, da man ferner mehr mit falschen und übertriebenen Erklärungen biblischer Stellen, als mit philosophischen Gründen stritt, so darf man eine gründliche Erörterung der Materie de permissis ac licitis actionibus in den Schriften, die bey dieser Gelegenheit herauskamen, nicht erwarten. Man kann darüber nachlesen Bendts Einleitung in die theologische Moral S. 500 ff. Ausführlich, obgleich nicht immer nach den richtigsten Grundsätzen, haben von den adiaphoris gehandelt;

Miller in Moßheims Sittenlehre Th. VI. S. 356 ff. Crusius theolog. Moral Th. I. S. 88.

Morus in den academischen Vorlesungen über die theol. Moral, herausg. v. M. C. Fr. Fr. Voigt B. I. S. 166—195.

2.

Verschiedenheit der Pflichten.

Wenn von einer Verschiedenheit, von einer Eintheilung der Pflichten die Rede ist, so sieht man blos auf die Mannigfaltigkeit der Materie, welche vom Gesetz zur Pflicht erhoben werden, und in Ansehung deren eine moralische Gemüthsstimmung, welche sich die zur Pflicht gemachte Materie zum Zweck setzt, statt finden kann. Der reinen Form nach läßt sich keine Eintheilung der Pflichten denken. Denn sie ist in allen dieselbe, wie in den reinen Gesetzen. Aber der Materie nach in Beziehung auf die Form lassen die Pflichten und Verbindlichkeiten sich eben so unterscheiden, wie die Gesetze, durch welche sie bestimmt sind.

1) Die Materie der Pflicht kann etwas seyn, das auch äusserlich erzwungen werden kann. Denn so bald der Mensch mit andern Menschen zusammen ist, so ist auch schon ein vernünftiger Grund da, daß keiner den andern im Besitz gewisser Güter oder an der Verrichtung gewisser Handlungen hindre, und daß sie einander durch äussern Zwang von einer solchen Störung und Hinderung abhalten können. Denn ausserdem könnten sie gar nicht als vernünftige

tige Wesen handeln, sich durch blose Vernunftvorstellungen zu Handlungen bestimmen, wenn ihre physischen Kräfte zugleich dem Belieben Andrer unterworfen wären. Soll dieß möglich seyn, so mußte ihnen auch äussere Freyheit, ihre Kräfte willkührlich zu gebrauchen, verstattet seyn. Aber eben hierinnen liegt der Grund der Einschränkung der Freyheit eines jeden, damit die Freyheit der übrigen neben der seinigen bestehen kann. Ein jeder muß seine Rechte haben und die Rechte der übrigen respectiren, alle seine Handlungen so einrichten, daß die gleichmäsige Wechselwirkung der Rechte nicht gehindert werde; und damit muß die Befugniß verbunden seyn, daß demjenigen mit Gewalt entgegen gewirkt werde, der die Wirkung des Rechts verhindern will. Die Handlungen nun, die dieses Verhältniß, die Idee eines rechtlichen Zustands gebietet, heißen Rechtspflichten. Das Recht fordert aber blos, daß wir gewisse Handlungen verrichten, wir mögen es aus einem Bewegungsgrunde thun, aus welchem wir wollen. Es sieht blos auf das Aeussere, auf die That, nicht auf das Innere, auf die Denkungsart; es sagt: innerlich magst du denken wie du willst, nur sollst du äusserlich so handeln, daß der freye Gebrauch deiner Willkühr mit der Freyheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann. Aber meine Vernunft ist nicht damit zu frieden, sie will nicht nur, daß ich äusserlich nach einem Gesetze handeln soll, das sich zu einem allgemeinen Gesetze qualificirt, sondern ich soll mich auch innerlich durch die blose Vorstellung dieses Gesetzes zu diesem Handeln bestimmen, ich soll mir das Gesetz um seiner Form willen zur Maxime machen. Ausserdem würde ich mir widersprechen, ich würde äus-

ser-

serlich nach einer Regel handeln, die ich innerlich nicht wollte, also innerlich auch nicht als allgemeines Gesetz des Wollens denken könnte, ohne mir in meinem eignen Wollen zu widersprechen. Dadurch nun, daß ich mir das Gesetz zur eignen Maxime machen, und durch sie zum Handeln mich bestimmen lassen soll, entsteht eine Tugendpflicht. Man pflegt daher die Rechtspflichten auch Zwangspflichten, die Tugendpflichten aber Gewissenspflichten zu nennen, weil zur Vollbringung jener ein äusserer Zwang zur Handlung, zur Vollbringung dieser nur eine innere Nöthigung durchs Gewissen statt findet. Die Rechtspflichten müssen in der Rechtslehre abgehandelt werden, in der Moral aber ist nur von Tugendpflichten die Rede. Die Handlungen, welche die Rechtspflichten fordern, fliesen auch aus der Befolgung der Tugendpflichten, nur daß bey letztern innere, bey erstern blos äussere Gründe Triebfedern sind. Aber nicht alle Tugendpflichten sind Rechtspflichten, es giebt vielmehr Pflichten, denen gar kein Recht andrer entspricht, d. h. nicht jede Pflicht ist eine solche, zu deren Erfüllung man von andern gezwungen werden dürfe, wie schon bemerkt worden ist.

Der Unterschied zwischen eigentlichen Rechtspflichten und Tugendpflichten besteht also darinnen, daß ich mich bey der Erfüllung der letztern nicht äusserlich sondern innerlich durch die blose Vorstellung des Gebotes nöthigen lasse, die Handlung zu thun. Ein Gegenstand aber, dessen Vorstellung meine freye Willkühr zu einer Handlung bestimmt, wodurch jener Gegenstand hervorgebracht wird, heißt ein Zweck. Also verbindet mich die Tugendpflicht, einen Zweck zu haben. Dieser Zweck

kann

kann aber nicht beliebig, nicht zufällig, nicht empirisch seyn, denn einen solchen Zweck zu begehren, ist blos bedingt, aber nicht moralisch nothwendig, mithin ist auch die entsprechende Handlung nicht eigentlich Pflicht, weil jede Pflicht sich auf ein unbedingtes Gesetz der Vernunft gründet, also moralische Nothwendigkeit in sich schließt. Es muß daher ein unbedingter Zweck seyn, der durch die Vernunft selbst geboten ist, der aus dem Pflichtbegriff hervorgeht. Und so ist es auch. Der kategorische Imperativ, indem er sich als Bestimmungsgrund der Kausalität des Handelnden ankündigt, macht den Zweck der Handlung, das Object der Willkühr, zur Pflicht (und muß einen Zweck zur Pflicht machen, weil keine Handlung zwecklos seyn kann*). So gewiß es also eine practische Vernunft, eine durch das Vernunftgesetz bestimmende Kaussalität giebt, so gewiß muß es auch eine durch die Vernunft aufgegebene

*) Das practische Vermögen des Menschen, sagt Tiefstrunk, hat die Eigenthümlichkeit, daß es durch die Vorstellung von einem Gegenstande die Ursache (der Grund der Wirklichkeit) desselben seyn kann: das Product aber einer Ursache, deren Bestimmung blos die Vorstellung von dem ist, was sie wirkt, heißt Zweck. Es gehört also zur Möglichkeit einer jeden Handlung des Menschen, als eines durch Verstand practischen Wesens, daß er die Vorstellung von dem habe, was er wirken will, und zwar so, daß die Vorstellung zugleich die Ursache der Wirkung (des Products) sey: jede Handlung hat ihren Zweck: und eine Handlung, welche nicht ihren Zweck hat, in welcher nicht die Vorstellung vom Objecte die Ursache der Hervorbringung derselben ist, ist nicht die Handlung eines practischen Verstandes, sondern bloser Erfolg nach dem blinden Mechanismus der Natur.

gegebene Wirkung geben; und diese, als Zweck gedacht, ist, weil sie den Vernunftbefehl für sich hat, gebotene Wirkung (Zweck, der zugleich Pflicht ist). Jede Tugendpflicht gebietet mir also, ich soll einen Zweck haben, den sie mir unbedingt vorschreibt. Auch hierdurch unterscheiden sich die Rechtspflichten von den Tugendpflichten. Denn bey jenen findet äusserer Zwang statt. Aber ich kann nicht äusserlich gezwungen werden, einen Zweck zu haben (welches doch die Tugendpflicht fordert), sondern ich kann mir nur selbst etwas zum Zweck machen, ich kann also blos darzu verbunden werden, und zwar nur durch meine eigne Vernunftgesetzgebung selbst. Auch die Verbindlichkeiten der Klugheit unterscheiden sich so leicht von den eigentlichen Tugendpflichten. Denn jene beziehen sich blos auf empirische Zwecke, welche der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur macht, diese auf einen Zweck, der aus dem a priori gegebenen Pflichtbegriffe selbst hervorgeht, und jedermanns Zweck seyn soll. Daher definirt Kant die Ethik als ein System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft. Man sehe mehr hierüber in dessen Tugendlehre S. 4 ff. und Tieftrunks philosophische Untersuchungen über die Tugendlehre S. 27—69. wo man vortreffliche Erläuterungen über diese ganze Materie findet, die hier nur in der Kürze benutzt werden konnten.

2) In Ansehung der Zwecke nun, die zugleich Pflichten sind, entsteht eine neue Verschiedenheit der Pflichten. Das formale und eigne Princip aller materialen und verschiedenen Tugendpflichten, die Tugendverpflichtung, hat gleichsam die Form der Tugend selbst zur Materie, ihr

Zweck

Zweck ist die Tugendgesinnung (seine Pflicht, um der Pflicht willen, thun). Die Tugend ist hier selbst Zweck. Aber es giebt nur eine Tugendverpflichtung, daher auch in Rücksicht derselben keine Eintheilung sich machen läßt, hingegen mehrere Tugendpflichten, weil es viel Objecte giebt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist *) als: Selbst erhaltung und Vervollkommnung, moralische und physische; Erhaltung und Vervollkommnung andrer Menschen, und zwar blos physische. Eigne Glückseeligkeit aber kann nicht ein Zweck seyn, den die Pflicht gebietet. Denn dieselbe zu begehren ist der menschlichen Natur durch ihre eignen Antriebe unvermeidlich, sie ist ein Zweck, den alle Menschen haben. Allein von einem Zweck, den sich selbst jemand nothwendiger Weise setzt, ist es ungereimt zu sagen: er soll sich ihn setzen; und gleichwohl kündigt die Pflicht eine Nöthigung an zu etwas, was man nicht von selbst und durch die Nothwendigkeit der Natur begehret. Eigne Glückseeligkeit ist also anzusehen als finis in consequentiam veniens. So wie aber Selbstbeglückung kein Zweck ist, der nicht zugleich Pflicht ist, so sehe ich auch nicht ein, warum ich fremde Glückseeligkeit als einen solchen Zweck betrachten soll. Denn wenn ich die Person

*) Denn alles, was dem Menschen im Verhältnisse zu sich selbst und zu Andern auf einer allgemein gesetzliche Art Zweck seyn kann, das soll ihm Zweck seyn. Wir dürfen also nur überlegen, welche Zwecke zu haben allgemeines Gesetz seyn kann. Dann werden wir unter den möglichen Zwecken der Menschheit diejenigen finden, welche zu haben die praktische Vernunft gebietet.

eines andern zu erhalten und zu vervollkommnen suche und ihn als freyes Wesen behandle, also die Anwendung seiner Vollkommenheit ihm selbst überlasse, so entsteht daraus seine Glückseeligkeit als Folge. Und mehr als dieses, ihm die Erlangung seiner Glückseeligkeit, durch eigne Anwendung seiner Vollkommenheit möglich zu machen, kann ich auch deswegen nicht, weil ich nicht weiß, was und wie viel er zu seinem Wohlseyn rechnet. Freylich gebietet die Pflicht nur die Maxime, aber diese muß doch einen bestimmten Zweck haben, und unter fremder Glückseeligkeit kann ich mir nichts Bestimmtes vorstellen, weil sie ganz von der individuellen Stimmung seines Gefühls abhängt. Doch kann ich mir auch nur die physische, nicht die moralische Vervollkommnung andrer zum unmittelbaren Zweck setzen. Denn moralische Vervollkommnung ist ein Object, das ein jedes Individuum nur durch seine eigne Selbstthätigkeit und Selbstanstrengung wirklich machen muß. Die Besserung und Erhebung, sagt Fichte, (Sittenlehre S. 270.) hängt immerfort, wie sich versteht, ab von der eignen Freyheit; wer diese seine eigne Freyheit nicht braucht, dem ist nicht zu helfen. Man vergl. S. 424 ff. Aber damit wird nicht gesagt, daß wir zur Beförderung der Moralität Andrer nichts thun und beytragen können und sollen, denn dieß können und sollen wir allerdings (wie schon aus dem Begriff eines moralischen Reichs erhellet, der oben aufgestellt worden ist. S. 215.) Aber das können wir nur mittelbar, indem wir die physischen Anlagen eines Andern zu vervollkommnen suchen, indem wir ihn unterrichten, durch Lehre und Beyspiel Anstalten zu seiner Kultur treffen ꝛc. Er selbst aber muß das Empfangene bearbeiten und anwenden; das kann nicht unmittelbar

unser

unser Zweck seyn. Mehr hierüber wird weiter unten in der Ethik gesagt werden. Aber eben hieraus erhellet:

3) welches die Subjecte sind, in welchen wir die angegebenen Zwecke befördern sollen. „Wir selbst sind es oder andere Menschen, gegen die wir im eigentlichen Sinne Pflichten zu beobachten haben. Der Mensch ist beydes, sagt Tiefstrunk, verpflichtend, und verpflichtet, nämlich: als Person nach der Eigenschaft seines Freyheitsvermögens, welches gänzlich übersinnlich ist, (als homo noumenon) ist er verpflichtend (obligans); denn als solches ist er die Quelle der Gesetze und gesetzgebend; als Sinnenwesen, als mit physischen Bestimmungen behaftetes und davon abhängiges, mithin durch Naturneigungen bestimmbares Wesen ist er verpflichtet (obligatus). Beydes kann er seyn: entweder im Verhältnisse zum Menschen überhaupt (gegen sich selbst und gegen andre) oder im Verhältnisse zu andern nicht menschlichen (untermenschlichen und übermenschlichen) Wesen. Nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen sind uns begreiflich, daher geht die Ethik als eine practische Philosophie der innern Gesetzgebung nicht über die Gränzen der wesentlichen Menschenpflichten hinaus. Gegen untermenschliche, uns bekannte, nicht moralische Wesen giebt es keine Pflichten, weil vernunftlose Wesen weder verbinden noch verbunden werden können; wohl aber kann es Pflichten in Ansehung derselben gegen den Menschen geben. Gegen übermenschliche Wesen kann es keine Pflichten geben, weil diese Pflichten transscendent d. i. solche seyn würden, denen kein äusseres verpflichtendes Subject korre-

spondirend gegeben werden kann, denn weder Gott noch höhere Geister sind gebliche Subjecte (res dabiles) für uns. Was man also eine Pflicht gegen Gott nennt, muß als eine Pflicht in Ansehung der Idee von Gott betrachtet werden. Denn obgleich nach den oben S. 156. erörterten Grundsätzen Gott nicht als die moralische Weltordnung selbst, sondern als ein von ihr verschiedenes Prinzip gedacht werden muß *), so kann dessen Wirklichkeit doch nicht durch Erfahrung bewiesen werden: er ist kein Object der Erfahrung. Man sehe

*) J. E. C. Schmidt sagt: (in seiner Abhandlung: über den Grund des Glaubens an eine göttliche Weltschöpfung in s. Bibliothek der theolog. und pädagog. Literatur B. 3. St. 1. S. 12.) „Die Uebereinstimmung zwischen der Einrichtung der Sinnenwelt und zwischen der Forderung unsers Gewissens soll gedacht werden. Nun kann aber nicht gedacht werden, daß das eine durch das andre bestimmt geworden sey. Es kann erstens nicht gedacht werden, daß die Forderung des Gewissens durch die Einrichtung der Sinnenwelt bestimmt geworden sey; denn in dem Gewissen selbst liegt die Gewißheit seiner Unabhängigkeit von der Sinnenwelt. Es kann zweytens nicht gedacht werden, daß die Einrichtung der Sinnenwelt durch das Gewissen bestimmt geworden sey; denn die Sinnenwelt muß gedacht werden, als ein Widerstand für das Handeln der Menschen, als etwas ohne Zuthun des Menschen vorhandenes. Es muß also gedacht werden, daß beyde durch ein Drittes bestimmt seyn: und so gewiß als nur gedacht wird, wird dieses Dritte als Ursache von der Forderung des Gewissens, und von der Einrichtung der Welt gedacht. Denn wie könnte überhaupt gedacht werden, ohne nach den Gesetzen des Denkens zu denken, zu denen das Kausalitätsgesetz gehört? Dieses dritte Höhere ist die Gottheit.

sehe Kants Tugendlehre S. 109 und S. 181 ff. Allein gerade hier scheint wenigstens die christliche Sittenlehre von der kritischen abzuweichen. Denn die erstere scheint allerdings von Pflichten gegen Gott zu reden und dieselben von den Selbst- und Nächstenpflichten zu unterscheiden. z. B. Matth. 22. V. 37—39. Man sehe die Recension über Krugs Schrift: vom Verhältniß der kr. Ph. zur m. pr. Kult. des M. in Gablers theolog. Journal S. 492. St. 5. Jahrg. 1799. Auf diesen Einwurf aber läßt sich unter andern folgendes antworten: die christliche Sittenlehre ist, wie schon oft erinnert worden ist, eine populäre, sie redet also in der Sprache des gemeinen Lebens. Auf dem Standpunkt des gemeinen Lebens nun wird der Unterschied zwischen Ideen und Erfahrungsgegenständen nicht gemacht, sondern die Idee von Gott und alle andre Ideen werden unter der Form von Erfahrungsgegenständen vorgestellt, und ihnen mithin die Kategorien beygelegt, welche diesen zukommen. Auf diesen Standpunkt kann also füglich von Pflichten gegen Gott gesprochen werden, weil hier Gott wie ein in der Erfahrung gegebenes Object vorgestellt wird. Auf dem Standpunkt der philosophischen Speculation aber ergiebt sich, daß das metaphysische Prädicat der Wirklichkeit eigentlich nur Erfahrungsgegenständen zukommt; da wir nun von Gott keine Erfahrung, sondern eine bloße (wiewohl moralisch nothwendige und theoretisch höchst wahrscheinliche, also höchst gewisse und überzeugende) Idee haben, so kann der Philosoph sich nicht berechtigt halten, ihr jenes Prädicat der Wirklichkeit auf seinem Standpunkt beyzulegen. Er kann also im strengen Sinn keine Pflichten gegen Gott annehmen, weil nach seinen Begriffen das

Subject, gegen welches Pflichten zu beobachten sind, als Gegenstand der Erfahrung nicht blos gedacht, sondern gegeben seyn muß. Die Religionspflichten gehören also nach dem System zu den Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Indessen werden auch kritische Philosophen, wenn sie die Moral populär vortragen wollen, der Forderung des Systems unbeschadet, von Pflichten gegen Gott sprechen können, indem sie sich als Volkslehrer von ihrem Standpunkt in den des gemeinen Lebens versetzen müssen. Daher wird auch in dieser Moral von den Pflichten gegen Gott in einer besondern Abtheilung gehandelt werden, weil hier nur gezeigt werden soll, in wiefern die christliche Sittenlehre mit der kritischen übereinstimmt, wenn letztere ebenfalls populär vorgetragen wird.

Auf diese Art scheint die angegebene Schwierigkeit am ersten gelöst werden zu können. Welches aber die Pflichten sind, die man in der Moral des gemeinen Lebens Pflichten gegen Gott nennen kann, wird in der Ethik gezeigt werden.

Stäudlin glaubt; daß man das Wort Pflicht in einem etwas andern Sinne nehmen müsse, wenn man von Pflichten gegen Gott reden wolle. Man sehe dessen Tugendlehre S. 208.

Es ist übrigens keine ganz neue Behauptung der kritischen Philosophen, daß die Pflichten gegen Gott richtiger zu den Pflichten gegen uns selbst oder überhaupt gegen die vernünftige menschliche Natur gerechnet werden müssen. Auch andre Moralisten haben sie aufgestellt. Garve sagt

in

in seinen Anmerkungen zum Cicero 2te B. S. 70 ff. „Der erste Grund vieler Verirrungen (in der Moral) lag in der allgemein angenommenen Meinung, daß es eine eigne Classe von Pflichten gegen Gott gebe; und daß ihnen der erste Rang unter den Pflichten gebühre. Da es dem Menschen unmöglich ist, auf Gott mit seinen Handlungen zu wirken, und das Denken an ihn, worinnen der vernünftige Gottesdienst besteht, nur einen kleinen Theil des Lebens beschäftigen kann, so war es eine nothwendige Folge, daß man diese Lücke wahrer Pflichten durch willkührliche Handlungen auszufüllen suchte, denen man entweder, als Symbolen, welche das Unsichtbare bezeichnen, oder als Uebungen, welche darauf vorbereiten sollten, eine Beziehung auf Gott beylegte. Daraus entstanden Ceremonien und Kasteiungen. — — Oder wenn man auch einsah, daß nur unsre Gedanken nicht unsre Handlungen eine unmittelbare Beziehung auf Gott haben, so rechnete man wenigstens die Ueberzeugung, daß gewisse Begriffe von Gott und göttlichen Dingen die richtigsten wären, die Annahme gewisser Lehren, oder die Anhänglichkeit daran, mit einem Worte den Glauben zu den Pflichten gegen Gott ꝛc. Oder man machte eine Auswahl unter den Tugenden und nennte einige geistliche, andre weltliche ꝛc. — — Die wahre Religion stört die Rangordnung weder der Tugenden noch der Pflichten. Sie bringt keine neue hervor, die nicht schon aus unsrer Natur, oder aus unsern Verhältnissen in der Welt entstünde: sie giebt keiner einen besondern Werth, den sie nicht aus ihrer innern Vortreflichkeit und ihrem Nutzen erhielte. Sie verstärkt nur den Antrieb zu allen, sie veredelt den Endzweck von allen; sie stärkt den

Muth darnach zu streben, indem sie uns eine Möglichkeit zeigt, daß diejenige Vollkommenheit dereinst zur Reife gelangen könne, die wir hier so langsam wachsen sehen, daß wir ohne diese Aussicht, oft aus Verzweiflung aufgeben würden, ihrer zu warten. Man sehe auch Niemeyers popul. und pract. Theologie 2te Ausg. §. 65, wo es heißt: Pflichten gegen Gott, von den Pflichten gegen uns selbst und gegen andre abgesondert, scheinen Gott in eben dem Sinne zum Gegenstand des pflichtmäßigen Verhaltens zu machen, als wir „und andere es sind. In eben diesem Sinne können wir aber keine Pflichten gegen Gott erfüllen; denn er müßte alsdenn dadurch vollkommen werden, oder wir müßten auf ihn wirken können.

4) In Ansehung der Materie, welche die Pflicht zum Zweck setzt, kann auch eine Einschränkung statt finden, d. h. es lassen sich Fälle denken, wo ich dieß oder jenes nicht thun kann und darf, ob es gleich an sich Pflicht ist, es zu thun: z. B. es ist Pflicht wohlzuthun, es kann aber auch der Fall eintreten, wo ich Einem meine Wohlthat mit gutem Gewissen verweigern darf. Dieß ist der Grund der Eintheilung zwischen vollkommnen und unvollkommnen Pflichten. Gebietet mir nämlich die Pflicht, daß ich mir ein Object zum Zwecke mache, das ohne alle Einschränkungen bestimmt ist, so heißt sie eine vollkommene Pflicht. Ist z. B. das Object, das ich mir aus Pflicht zum Zweck machen soll, ein Recht der Menschheit, so ist die Pflicht, die mich darzu verbindet, eine vollkommene, weil die Rechte der Menschheit ohne Einschränkung bestimmt sind. Ist hingegen das Object der Pflicht nicht so bestimmt, hängt es von

gewis-

gewissen Bedingungen und Einschränkungen ab, so ist die Pflicht, die es mir zum Zwecke zu machen gebietet, eine unvollkommene. Eine solche ist z. B. die Pflicht der Wohlthätigkeit, weil die letztere an Zeit und Umstände gebunden ist, weil ich erst überlegen muß, was und wie viel ich zur Beförderung dieses Zwecks thun oder nicht thun soll, was nach meinen gegenwärtigen oder zukünftigen Verhältnissen zur Unterstützung andrer geleistet werden kann oder nicht. Die formale Nothwendigkeit bleibt freylich in allen Pflichten einerley, ich kann mich von keiner beliebig dispensiren, aber das Unvollkommene einer Pflicht besteht blos in der Unbestimmtheit ihres Objects in einzelnen Fällen a priori. Wo hingegen diese Fälle bestimmt sind, da ist ihre Verbindlichkeit eben so groß, als die Verbindlichkeit der vollkommnen Pflichten. Wer z. B. in dem Fall, wo er Wohlthätigkeit ausüben kann und soll, die Ausübung dieser Pflicht unterläßt, der sündigt eben so, als wenn er einen Vertrag bricht, den er mit einem Andern eingegangen ist.

So urtheilt auch die Sittenlehre Jesu. Im allgemeinen erklärt auch sie alle Pflichten für gleich nothwendig 1 Corinth 10. V. 31. Colossf. 3. V. 17—25. Matth. 22. V. 39. Jacob. 1. V. 26. Sie macht zwar auch einen Unterschied zwischen vollkommnen und unvollkommnen, aber sie hält die Erfüllung der letztern nicht für beliebig. — Sie rechnet z. B. die Erweisungen der Menschenliebe zu den unvollkommenen Pflichten, sie lehrt, daß es von Zeit und Umständen abhänge, wenn, auf welche Art, in welchen Grad sie geleistet werden sollen, aber sie erlaubt es dem Menschen

eben

eben so wenig, sich nach Belieben davon loszusprechen, als sie die Uebertretung der vollkommnen Pflichtet nicht gestattet. So behauptet Jacobus Cap. 2. V. 9. daß derjenige, welcher bey der Ausübung seiner Menschenliebe auf das Ansehen der Person Rücksicht nimmt, also nach Belieben sie einschränkt, eben so ein Uebertreter des Gesetzes sey, als wenn er die übrigen Gebote desselben übertreten hätte.

Eine ausführlichere Erörterung des Unterschieds zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten findet man in Hofbauers Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilosophie S. 110—121. und Tiefrunks Untersuchung über die Tugendlehre S. 95—103. u. S. 143—147. Snells Crit. d. Volksm. S. 346. ff.

3) Bestimmung der verschiedenen Grade ihrer Wichtigkeit. Es ist schon erinnert worden, daß die formale Nothwendigkeit und Wichtigkeit in allen Pflichten einerley ist; nur in Rücksicht des Objects, das die Pflicht zum Zweck zu setzen gebietet, läßt sich eine Verschiedenheit denken, woraus vollkommene und unvollkommene Pflichten entstehen, welche auch enge und weite genennt werden. Nach der Enge und Weite der Pflichten muß nun auch der Grad ihrer Wichtigkeit bestimmt werden.

1) Enge, vollkommene Pflichten gehen den weiten, unvollkommenen vor. Denn die letztern sind diejenigen, wovon Ausnahmen möglich sind, obgleich nicht solche, die man nach Belieben machen möchte, sondern solche, welche vom Gesetz selbst

bestimmt

bestimmt werden. Es wäre z. B. möglich, daß ich meinen Nebenmenschen durch gewisse Dienstleistungen zu Hülfe kommen könnte, daß ich aber darüber gewisse Dienstleistungen, zu welchen ich mich durch einen Vertrag anheischig gemacht hätte, versäumen müßte. Dieß dürfte nicht geschehen; denn die letzte Pflicht müßte vorgehen. Sie ist die wichtigere, weil ihr Object bestimmt ist, die Pflicht der Wohlthätigkeit im allgemeinen hat kein so bestimmtes Object. Also die Pflichten der Gerechtigkeit sind wichtiger, als die Pflichten der Güte

2) Bey den weiten und unvollkommenen Pflichten finden wieder verschiedene Grade der Wichtigkeit statt. Nämlich

a) ist das Object der Pflicht so beschaffen, daß die Realisirung desselben keinen Aufschub leidet, so ist die Pflicht wichtiger, als eine andre, deren Zweck zu allen Zeiten erreicht werden kann. So urtheilt Jesus Luc. 14. V. 4—6., wo er erklärt, daß den allgemeinen Obliegenheiten der Sabbatsfeyer eine nothwendige Liebespflicht vorgezogen werden müsse, weil erstere an jedem Sabbat beobachtet werden könnten, letztere aber gerade jetzt geleistet oder ganz verabsäumt werden müßte. Man sehe Luc. 9. V. 59. und die Erklärung dieser Stelle Th. I. S. 132. ferner Matth. 26. V. 11. die Armen habt ihr allezeit bey euch, mich aber nicht.

b) Gehört das Object der Pflicht zu dem, was ich in meinem Beruf und Wirkungskreiß leisten kann und soll, wenn es auch gleich nicht contractmäsig also vollkommene Pflicht ist, so ist doch auch

diese

diese unvollkommene Pflicht wichtiger, als eine andere, die etwas gebietet, was ausserhalb derselben liegt. Ebendeswegen schärft Paulus Röm. 3. V. 3 — 8. die Verbindlichkeit ein, die Pflichten seines Wirkungskreises vor allen andern zu erfüllen. Ob nun gleich die Ermahnung, die er in dieser Stelle giebt, vorzüglich die damaligen Christen und ihre kirchliche Verfassung betrifft, so ist doch die Maxime, mit welcher er sie abfaßt, für alle Zeiten, besonders für die unsrigen wichtig, wo viele die Pflichten ihres Wirkungskreises so gering achten, und oft ganz unberufen in fremde Angelegenheiten sich mischen, lieber alles andre thun, als das, was ihr Beruf von ihnen fordert. Dagegen haben Prediger vorzüglich zu warnen. Man vergl. Funks Predigt: Wie viel zu einer vernünftigen Thätigkeit gehöre, wo er im I. Theil zeigt, daß wir vorzüglich diejenigen Geschäfte treulich erfüllen müssen, welche uns in unserm besondern Stand und Beruf obliegen, siehe die Pred. über die Pflichtenlehre B. 3. S. 145.

c) Sehe ich mit Gewißheit voraus, oder glaube ich wenigstens, gewiß zu bemerken, daß ich das, was, jene weite Pflicht von mir fordert, gewiß erreichen kann und werde, so ist diese Pflicht für mich wichtiger, als eine andre, von deren Object ich nicht weiß, ob ich es realisiren kann.

d) Schließt das Objet der Pflicht mehrere gute Zwecke zugleich in sich, so ist sie wichtiger, als eine andere, die mir nur einen einzigen minder bedeutenden Zweck vorhält

e) Be-

e) Betrift das Object der Pflicht blos ein Mittel zu einem höhern Endzweck, so ist die Pflicht, die mir die Erfüllung dieses Endzwecks selbst gebietet, wichtiger, als jene. So sagt Jesus: gottesdienstliche Gebräuche, Opfer ꝛc. sind blos das Mittel, sittlich gute Gesinnungen und Tugenden, also auch Menschenfreundlichkeit und Menschenliebe hervorzubringen, daher ist Menschenliebe auszuüben wichtiger, als Opferbringen. Matth. 9. V. 13. Cap. 12. V. 7.

f) Je wichtiger aber nach den bisher angegebenen Regeln der Endzweck selbst ist, desto größere Pflicht habe ich auch, das Mittel darzu zu gebrauchen, und je unentbehrlicher dieses Mittel ist, desto mehr wird meine Verbindlichkeit verstärkt.

4) Kollision der Pflichten.

Ein Widerstreit der Pflichten, sagt Kant: Rechtslehre S. XXIII. Collisio officiorum s. obligationum, würde das Verhältniß derselben seyn, durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Theil) aufhübe. — Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objective practische Nothwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken, und zwey einander entgegengesetze Regeln nicht zugleich nothwendig seyn können, sondern, wenn nach einer zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern so gar pflichtwidrig; so ist eine Collision der Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar (obligationes non colliduntur). Es können aber wohl zwey Gründe

der

der Verbindlichkeit (rationes obligandi) davon aber einer oder der andere zur Pflicht nicht zureichend ist (rationes obligandi non obligantes), in einem Subject, und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden seyn, da denn der eine nicht Pflicht ist. — Wenn zwey solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die practische Philosophie nicht: daß die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (fortior obligatio vincit), sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (fortior obligationis ratio vincit.)

Aus dieser Stelle erhellet, daß nach kritischen Grundsätzen

1) genau genommen, wahre Pflichten gar nicht mit einander in Collision kommen können. Denn eine wahre Pflicht drückt die objectiv practische Nothwendigkeit einer Handlung aus, das Gegentheil einer solchen Handlung kann also nicht zugleich auch Pflicht seyn, sondern ist vielmehr pflichtwidrig.

2) Daß es also nur ein scheinbarer Widerstreit ist, wenn es uns so vorkommt, als wenn Pflichten miteinander collidirten. Es kann z. B. scheinen — wenn mich gerade in dem Augenblick, als ich nach einem eingegangenen Vertrag für einen andern arbeite, mein Wohlthäter zu einer Dienstleistung für sich auffordert — als ob jetzt die Pflicht den eingegangenen Vertrag zu halten und die Pflicht der Dankbarkeit mit einander stritten, aber dieß ist nur Schein. Denn in diesem Augenblick ist die verlangte Aeusserung meiner Dankbarkeit gar nicht Pflicht für mich, weil ich

zu

zu nichts verpflichtet werden kann, das entweder physisch oder moralisch unmöglich ist.

3) Daß dieser scheinbare Widerstreit der Pflichten, der bisweilen entsteht, blos daher kommt, weil oft Verpflichtungsgründe zu verschiedenen Handlungen zugleich vorhanden sind, und wir wegen unserer eingeschränkten Erkenntniß und moralischen Urtheilskraft nicht immer entscheiden können, welcher Grund jetzt für uns verpflichtend ist.

4) Daß wir deswegen auf die Erweiterung unsrer Erkenntniß und auf die Schärfung unsrer Urtheilskraft ernstlich bedacht seyn müssen, um die anscheinenden Collisionsfälle für uns zu vermindern, weil wir ausserdem selbst Schuld daran sind, wenn wir öfter einen Widerstreit unsrer Pflichten zu bemerken glauben, den vielleicht andere in der nähmlichen Lage nicht bemerken.

Die Regeln nun, nach welchen die anscheinende Collision zweier oder mehrerer Pflichten entschieden werden kann, werden am besten in der speciellen empirischen Moral angegeben werden können. Im allgemeinen aber läßt sich aus dem Vorhergehenden leicht die Regel ableiten: ziehe die vollkommenen den unvollkommenen, und unter diesen die wichtigern den minder wichtigern Pflichten vor. Sollte man auch in der Bestimmung des Grads der Wichtigkeit einzelner Pflichten ungewiß seyn, so ist es doch moralisch nothwendig, daß man dabey nach besten Wissen und Gewissen verfahre.

Uebrigens darf wohl nicht erst erinnert werden, daß, wenn Pflichten mit bloßen Neigungen streiten, auch nicht eine scheinbare Collision der Pflichten vorhanden ist; denn dann versteht sichs von selbst, daß die Pflicht die Oberhand behält. Daß die christliche Sittenlehre in diesen Grundsätzen mit der kritischen harmonire, ist daraus klar, weil, wie oben bewiesen worden ist, jene, wie diese, einerley Begriffe von dem, was Pflicht ist, aufstellet.

Nachgelesen zu werden verdient bey dieser Materie:

Hofbauer in den angeführten Untersuchungen ꝛc. S. 122—134.

C. C. E. Schmid in der Moralphilosophie, 3te Ausg. S. 698—709.

Jacobs Sittenlehre §. 199 ff. §. 551 ff. §. 804 ff. §. 965. ff.

Stäudlins Tugendlehre S. 213—218.

Ammons Sittenlehre 2te Ausg. S. 103—106.

Fichte System der Sittenlehre, §. 24. S. 403. ff.

Snells Kritik der Volksmoral, §. 134. Anm. 4. und §. 164. der 2ten Ausg.

Tittmanns christliche Moral. §. 383. 3te Ausg.

Reinhards System der christlichen Moral. §. 168. 2te Ausg., wo zugleich auf die theologischen responsa, die von Zeit zu Zeit herausgekommen sind, als auf eine Quelle hieher gehöriger Belehrungen aufmerksam gemacht wird.

Crusius in der Anweisung vernünftig zu leben, §. 404—437. und dessen Moraltheologie, Th. II. Cap. X. S. 940. ff.

Garve in den Anmerkungen zum 3ten Buch des Cicero von den Pflichten.

5) Beschaffenheit der menschlichen Tugend.

a) Begriff derselben überhaupt.

Um Pflichten auszuüben, darzu gehört eine gewisse Stärke und Fertigkeit. Denn der Begriff der Pflicht schließt, wie bereits gezeigt worden ist, eine moralische Nöthigung durch die Vorstellung des Gesetzes in sich. Der Mensch also, der sich in jedem Falle selbst nöthigen und zwingen soll, nicht den Neigungen, sondern dem Gesetz zu folgen, muß auch die darzu gehörige Stärke und Kraft besitzen. Diese Stärke nun hat er nicht von Natur, sondern er muß sich dieselbe selbst erwerben. Von Natur erhält er blos die Anlage darzu; dem natürlichen Menschen ist es blos möglich, seinen Willen, der auch durch Neigungen und äussere Antriebe bestimmt werden kann, allein durch die Idee des Gesetzes zu bestimmen. Gelingt es ihm nun, diese Möglichkeit zu realisiren, bringt er es durch seine Bemühungen dahin, daß die Achtung fürs Gesetz bey ihm zur herrschenden Gesinnung wird, so besitzt er Tugend. *) Tugend, fortitudo moralis, virtus, ist also die moralische

*) Das Wort Tugend wird hier im engern Sinne genommen. In uneigentlicher Bedeutung nennt man auch Tugend jede Vollkommenheit eines Wesens, sie mag innerlich oder äusserlich seyn, z. B. der Pflanze, des Thieres. In dieser letztern Bedeutung

lische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht. Man sehe Kants Tugendlehre S. 46. Man kann sie auch so definiren: die Tugend ist die Fertigkeit, sich durch die bloße Achtung für das Gesetz zum Handeln zu bestimmen. Dann versteht man aber unter dem Worte Fertigkeit keine blos mechanische Angewöhnung, (assuetudo) d. i. keine durch öfteres Wiederholen zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit im Handeln, sondern eine subjective Vollkommenheit des Willens, eine Leichtigkeit zu handeln, die aus der innern Freiheit hervorgeht (habitus libertatis). Aus diesen Definitionen erhellet

1) von selbst, daß zur Tugend nicht blos Legalität, äussere Uebereinstimmung der Handlungen mit dem Vernunftgesetz, sondern vorzüglich Moralität, sittliche Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz erfordert wird.

2) Sieht man daraus, daß zur Tugend die Herrschaft über sich selbst nöthig ist. Sie enthält nicht allein die Pflicht der Apathie, d. i. das Verbot, sich von seinen Gefühlen und Neigungen nicht beherrschen zu lassen, sondern auch die Pflicht der Avtokratie, d. i. das bejahende Gebot der Herrschaft über sich selbst, mithin alle seine Vermögen und Neigungen unter seine Vernunft-Ge-

heißen auch diejenigen guten Eigenschaften eines Menschen Tugenden, die blos von Naturanlagen oder von äussern Umständen herrühren, z. B. Temperaments- National-Tugend.

Gewalt zu bringen. Man sehe Kants Tugendlehre S. 50.

b) Unterschied der Tugend und Heiligkeit.

Heiligkeit bedeutet zwar auch eine Uebereinstimmung eines vernünftigen Willens mit dem Sittengesetz, (der subjectiven Maximen mit dem objectiven Gesetzen.) aber eine solche, die nicht auf Achtung fürs Gesetz, sondern auf Liebe zu demselben sich gründet, die nicht mit Selbstzwang verbunden ist, die keine subjectiven Hindernisse zu bekämpfen hat. Heiligkeit ist Moralität ohne Gehorsam, Verbindlichkeit und Pflicht; Tugend hingegen ist gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung, aus Gehorsam gegen das Gesetz, im Kampfe mit widerstrebenden Neigungen. Die Heiligkeit ist nur die Idee, die bey allen tugendhaften Bestrebungen des Menschen zum Grunde liegen muß, die aber von ihm nie erreicht werden kann. Das Ideal der Heiligkeit, als Substanz gedacht, ist Gott, er heißt daher der Alleinheilige. Wenn die Menschheit und jedes vernünftige Wesen überhaupt heilig genannt wird, so geschieht es blos um des moralischen Gesetzes willen. Das moralische Gesetz, sagt Kant Kr. d. pr. V. S. 155., ist heilig. Der Mensch ist unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig seyn, (S. 237) weil er das Subject des moralischen Gesetzes, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessentwillen und in Einstimmung mit welchen auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann.

c) Verschiedene Gattungen der Tugend.

Wenn man das Wort Tugend in diesem jetzt angegebenen strengen Sinne nimmt, so giebt es nur eine Tugend. Der Unterschied also, den man sonst zwischen philosophischer (natürlicher) bürgerlicher und christlicher Tugend zu machen pflegte, ist ungegründet.

Was die sogenannte bürgerliche Tugend betrifft, so versteht man darunter entweder die Beobachtung der bürgerlichen Gesetze, *zu der man* sich durch die bürgerlichen Verhältnisse und ihre Folgen auf eigne Wohlfahrt, also durch sinnliche Furcht und Hoffnung bewegen läßt; und dann ist sie gar keine wahre Tugend, wie aus dem bisher entwickelten Begriff derselben erhellet. Oder man meynt damit eine Aeusserung der natürlichen Tugend, den Gehorsam gegen die Gesetze des Staats, insofern das Vernunftgebot das höchste Motiv darzu ist. 1 Cor. 7, v. 17—24. Röm. 13, v. 1. ff. Coloss. 3, v. 22. 23. 1 Petr. 2, v. 13, ff.

Aber auch die christliche Tugend verdient diesen Namen nur dann, wenn sie sich auf innere Achtung für Pflicht gründet. Was der Christ thut, blos aus Furcht vor Strafen oder aus Hoffnung vor Belohnung, oder aus mystischer (von Achtung gegen Moralität unabhängiger) Liebe gegen Gott und Jesum, das ist keine wahre Tugend. Zwar wird die christliche Tugend fast immer als religiöse Tugend dargestellt, aber dadurch unterscheidet sie sich nicht wesentlich von

der

der philosophischen. Man sehe Th. I. S. 19. und S. 64.

Daß man gleichwohl die christliche Tugend immer für eine ganz eigne, über die natürliche weit erhabene, Gattung von Tugend ansah, kam daher, entweder weil man der christlichen Sittenlehre ungegründete Vorzüge vor der philosophischen zuschrieb, wovon das Unstatthafte schon Th. I. S. 155—162. gezeigt worden ist; oder weil man einen falschen Begriff von Verhältniß des Glaubens zur Tugend zum Grunde legte, wovon bald mehr gesagt werden wird. Indessen wird damit nicht geläugnet, daß das Christenthum auf die Beförderung der Tugend einen beträchtlichen Einfluß gehabt habe, und noch immer haben könne. Man sehe Th. I. S. 163. ff. Schmids Moralphilosophie S. 618. 3te Auflage.

Hieraus folgt aber, daß Augustinus ganz falsch urtheilte, wenn er die natürliche oder philosophische Tugend für ein glänzendes Laster hielt. Doch das haben schon längst unsre bessern Theologen eingesehen. Morus z. B. in commentar. exegetic. historic. in suam theolog. Christian. epitom. (ed. Hempel) Th. II. S. 455. redet von Augustinus splendidis peccatis, und sagt: also redlich handeln nach Anleitung der Vernunft und eines guten Gewissens ist splendidum peccatum? Cur? quia legitur Rom. 14. quicquid non est ex fide, est peccatum. Wenn es das nur würklich hieße. Aber der Sinn ist vielmehr: mit zweifelhaften Gewissen, also schlecht handeln. Vnde de virtute et officiis et lege praeter modum contemtim dictum est.

Anders, als Augustinus, und mit den kritischen Grundsätzen übereinstimmend urtheilte Jesus. Matth. 8. v. 10. ꝛc. lobt er einen heidnischen Hauptmann und sagt zu seinen Begleitern: ein solches Vertrauen habe ich selbst bey Israeliten nicht angetroffen. Ich versichere euch aber, es werden einst viele von Osten und Westen im himmlischen Reiche neben Abraham, Isaac, und Jacob Platz nehmen ꝛc. Herr D. Paulus in seinem philosophisch-kritischen und historischen Commentar über das N. T. bemerkt bey der Stelle: „so beschreibt auch Apocal. 21. v. 24. 26. das Verhältniß andrer Nationen zum neuen Jerusalem.“ Eben so lehren auch andre Stellen, daß Jesus und seine Apostel sittliche Güte, wo sie sie antrafen, auch bey Heiden schätzten und rühmten. Matth. 15, 28. Luc. 23. v. 42—43.

d) Biblische Benennungen der Tugend.

Christus und seine Apostel hatten ohne Zweifel denselben Begriff von der Tugend, der bisher entwickelt worden ist. Dies erhellet zum Theil schon aus dem, was bisher von ihren Grundsätzen gesagt worden ist, und soll sogleich noch genauer bewiesen werden. Vorher aber verdienen die verschiedenen Benennungen, mit welchen sie diesen Begriff bezeichnen, angeführt zu werden.

1) In Absicht auf innere Gesinnung

a) rechnet man gewöhnlich hieher das Wort ἀρετη, welches in verschiedenen Stellen des N. T.

N. T. vorkommt. Aber es ist sehr zu bezweifeln, ob es in einer einzigen eine abstracte Bedeutung hat, und den tugendhaften Gemüthszustand überhaupt anzeigt. In der Stelle Philip. 4. v. 8. bedeutet es entweder jede gute Handlung, oder blos dasjenige, wodurch wir uns einen guten Namen unter den Menschen machen. Dann würde es eben so viel seyn als ἐυδοξια. 2. Petr. 1. v. 5. erklärt es zwar Hr. D. Schleußner so, daß es den allgemeinen Begriff der Tugend ausdrückt, propensio animi ſe ſuasque actiones ad cognitam ope chriſtianae religionis voluntatem diuinam componendi et conformandi (Heſychius: ἡ των καλων νομιζομενων ἐμπειρια.) Allein andre, wie z. B. Hr. D. Rosenmüller und die Herausgeber der Wichmanniſchen Concordanz, verſtehen darunter blos den chriſtlichen Muth, die Tapferkeit im Bekenntniß der Religion, weil gleich darauf auch andre einzelne Tugenden empfohlen werden, als ἐγκρατεια, ὑπομενη ꝛc. In den übrigen Stellen bezeichnet es göttliche Eigenſchaften, beſonders die göttliche Güte und Gnade. 1. Petr. 2. v. 9. 2 Petr. 1. v. 3. Man vergl. Krebſii obſerv. Flav. Seite 398 und 403.

b) Deutlicher zeigen die Worte πνευμα Θεου, Χριϛου, Φρονημα του πνευματος, die tugendhafte Geſinnung überhaupt an. Nur iſt zu bemerken, daß die gebeſſerte Geſinnung als eine dem Menſchen mitgetheilte Partikel des göttlichen oder heiligen Geiſtes im N. T. vorgeſtellt zu werden ſcheint, welches aber aus der

Vorstellungsart und dem Sprachgebrauch der damaligen Zeit zu erklären ist. In unsrer Sprache kann es jetzt doch nicht anders als durch gute Gesinnung übersetzt werden. Man sehe S. 334. Röm. 8. v. 9. übersetzt Schmidt (in seinem Clavis des N. T.): ihr seyd keine von jenen sinnlichen Menschen, ihr seyd moralische Menschen; Gottes Geist wohnt in euch, der aber, der diesen Geist noch nicht besitzt, verdient den Namen eines Christen gar nicht. Dem Gottesgeist setzt Paulus das σαρξ entgegen, womit er nicht sowohl die Sinnlichkeit als die böse Gesinnung, die Fehlerhaftigkeit des Menschen überhaupt anzudeuten scheint. Man sehe Berger moral. Einleit. ins N. T. Th. I. S. 263. Durch den Geist des Fleisches Geschäfte tödten, heißt daher wohl nichts anders, als durch gute Gesinnungen den Hang zum Bösen unterdrücken. Röm. 8, 13. In eben diesem Cap. v. 15. 16. redet er auch von einem knechtischen und kindlichen Geist, und zeigt damit eine sclavische Gesinnung, da man aus Furcht der Strafe ungern, unwillig gehorcht, und alles Böse besorgt — und ein willig gehorchendes und alles Gute hoffendes Herz an. Gal. 5. v. 18. πνευματι αγεσθαι, sich von der gebesserten Gesinnung bestimmen lassen. Man sehe Koppii excurs. V. ad epist. Gal. de sensu vocum, πνευμα, πνευματικων et s. p. apud Paulum. S. 117. Auch ψυχη wird eben so wie πνευμα von der gebesserten Gesinnung gebraucht. 1. Petr. 2. v. 11. wird von den bösen Begierden gesagt αἱτινες στρατευονται κατα της ψυχης quae sensibus animi per rel. ch. emendatis contrariae sunt.

c) Ob-

c) Obgleich die Schrift die Heiligkeit als Ideal von der menschlichen Tugend unterscheidet, (wie f. l. f. gezeigt werden wird) so nennt sie doch die letztere öfters ἁγιασμος, ἁγιοσυνη, ἁγιοτης. Ἁγιασμος wird gebraucht Röm. 6. v. 19. 1. Thess. 4. v. 3. 2. Thess. 2. v. 13. 1. Petr. 1. v. 2. und Hr. D. Schleußner merkt an: ἁγιασμος im N. T. semper ad *animum* refertur, ita ut virtutem, animi morumque innocentiam, sanctitatem vitae et probitatis studium significet. Ἁγιοσυνη 2. Corinth. 7. v. 1. 1. Thess. 3. v. 13., wo Theophyl. anmerkt: ἁγιωσυνη κυριως λεγεται ἡ σωφροσυνη — καθολικως δε πασα ἀρετη. Ἁγιοτης kommt nur einmal vor, und eigentlich von der Heiligkeit Gottes, Hebr. 12. v. 10. εις το μεταλαβειν της ἁγιοτητος αυτου.

d) δικαιοσυνη bedeutet auch nicht immer Gerechtigkeit im strengen Sinn, oder äussere statuarische Gesetzmäßigkeit, sondern auch oft innere Rechtschaffenheit, Tugend, besonders da, wo ὁσιοτης hinzugesetzt wird, z. B. Ephes. 4. v. 24, wo Paulus die Christen ermahnt, daß sie einen neuen Sinn annehmen möchten, der mit dem der Gottheit übereinstimmt, und also wahrhaft tugendhaft und fromm ist; εν δικαιοσυνη και ὁσιοτητι της αληθειας. So Luc. 1. v. 75. 1. Thim. 6. v. 11. wird ευσεβια damit verbunden. Auch allein hat δικαιοσυνη diese Bedeutung Matth. 5. v. 6., wo es Hr. D. Paulus in seinem neuen Commentar erklärt, durch Rechtschaffenheit, versteht sich ächte — Rechtthun aus Absichten, welche vor Gott selbst

selbst Cap. 6. v. 33. als rein — redlich, nicht selbstsüchtig erscheinen v. 8. Auch v. 10. Rechtschaffenheit, wie Jesus sie lehrt, Cap. 6. v. 33. Röm. 6. v. 18. 19. 20. Cap. 8. v. 10. Cap. 14. v. 17. Ephes. 5. v. 9. Cap. 6. v. 14. Hebr. 12. v. 11.

e) Auch ἀληθεια heißt oft redliche Gesinnung, wahre Tugend. 1. Cor. 5. v. 8. εἰλικρινεια και αληθεια vera et non fucata pietas. Cap. 13. v. 5. Joh. 3. v. 21. Joh. 8. v. 44. Röm. 2. v. 8. Ephes. 4. v. 21. Cap. 5. v. 14. Jac. 5. v. 19.

f) Oft wird auch die Tugend geradezu Reinigkeit des Herzens genannt, Matth. 5. v. 8. οι καθαροι καρδια, d. i. καθαροκαρδιοι quibus mens est pura, die rein sind in Absichten und Gedanken, nicht blos in äussern bürgerlichen Handlungen, oder gar blos in Ceremonien nach den Pharisäern. Hr. D. Paulus macht bey der Stelle die Bemerkung: zur Beschämung vieler Christen ist klar, wie Nichtchristen damaliger Zeit schon die äussere und die innere Reinheit wohl unterschieden, nam scelus intra se tacitum qui cogitat ullum, facti crimen habet. Iuvenal XIII, 209. Schon Thales befragt: ειληθοι θεους ανθρωπους αδικων, antwortet αλλ' ουδε διανοουμενος Diogen. Laert. Valer. Max. VII. 6. Vt iam servaris bene corpus, adultera mens est. Nec mentem servare potes, licet omnia claudas; omnibus excluſis intus adulter adest, Ovid. Amor. III, 4. 5. Noch einige andre hieher gehörige Stellen des N. T. sind Joh. 13. v. 10. vergl.

vergl. v. 11. Tit. 1. v. 15. 1. Timoth. 3. v. 9. 1. Timoth. 1. v. 5.

ε) so wird ο εσω ανθρωπος dem εξω ανθρωπ., wie ὁ καινος ανθρωπος dem παλαιω ανθρ. entgegengesetzt, und damit auch die innere Gesinnung angezeigt, Eph. 3. v. 16. 2. Cor. 4. v. 16. Röm. 7. v. 22., wo es mit νους verwechselt wird. Man vergl. das, was Koppe bey der Stelle aus griechischen und rabbinischen Schriftstellern anführt.

h) Endlich bezeichnet auch das Wort το αγαθον die innere Tugendgesinnung, virtutis studium. Röm. 7. v. 18. οιδα, οτι ουκ οικει εν εμοι, τουτ' εστιν εν τη σαρκι μου, αγαθον. Cap. 12. v. 2. Cap. 15. v. 2. Cap. 16. v. 19., in welchen letztern Stellen es jedoch auch das ganze tugendhafte Verhalten anzeigt. So heißt auch το καλον virtutis studium Galat. 4. v. 18.

2) Die christliche Tugend wird aber größtentheils als religiöse Tugend beschrieben, wie schon bemerkt worden ist, und hierzu werden folgende Benennungen gebraucht:

a) ευλαβεια Gottesfurcht. Hebr. 12. v. 28., wo Gott zu verehren geboten wird. μετα αιδους και ευλαβειας. Daher ανηρ δικαιος και ευλαβης. Luc. 2. v. 25., wofür in einigen codd. ευσεβης steht, welches aber ohne Zweifel durch ein glossema in den Text gekommen.

b) ευσεβεια, Gottseeligkeit. 1. Tim. 2. v. 2., wo Hr. D. Schleußner erinnert, daß es hier vniversa pietatis officia et exercitia tum ergo deum tum ergo alios anzeige. Cap. 4. v. 7. 8. Cap. 6. v. 3., die Lehre, die zur wahren Gottseeligkeit führt, v. 6. und 11. 2. Tim. 3. v. 5. Tit. 1. v. 1. 2. Petr. 1. v. 3. 6. 7. Cap. 3. v. 12. Daher ανηρ ευσεβης κατα τον νομον, Apostelgesch. 22. v. 12. ein tugendhafter religiöser Mann nach dem Mosaischen Gesetz. Cap. 10. v. 2. 7.

c) λατρεια wird zwar immer von der Gottesverehrung der Israeliten gebraucht, Röm. 9. v. 4. Hebr. 9. v. 1 und 6. Aber Philip. 3. v. 3. heißt es auch von Christen οι πνευματι θεω λατρευοντες, wir verehren Gott im Geist. 2. Timoth. 1. v. 3. sagt Paulus von sich ω λατρευω εν καθαρα συνειδησει. So wird auch θρησκεια zunächst von der israelitischen, und zwar vorzüglich äussern Gottesverehrung gebraucht Apostelg. 26. v. 5., aber doch auch von der christlichen, Jacob. 1. v. 26. 27., wo ausdrücklich gefordert wird, daß sie in einem tugendhaften Verhalten bestehen müsse.

d) υπακοη, Gehorsam gegen Gott und Jesum, Röm. 6. v. 16. υπακοη εις δικαιοσυνην obsequium quod legibus divinis praestatur. 2. Cor. 10. v. 6. οταν πληρωθη υμων η υπακοη si vos perfecte Christo obedientes reddideritis. Hebr. 5. v. 8. 1. Petr. 1. v. 2., v. 14. werden die Christen genannt τεκνα υπακοης filii deo eiusque praeceptis morigeri, v. 22. εν τη υπα-

υπακοη της αληθειας pro εις την αληθειαν in obsequio verae doctrinae christianae praestando. Eben das bedeutet auch ακουειν θεου, χριστου Matth. 17. v. 5. Joh. 5. v. 24. Joh. 8. v. 4. 7. Dafür steht τὸν λογον τ. ι. χ. τηρειν v. 51. und Cap. 14. v. 23. 1. Joh. 5. v. 3. So bedeutet auch πιστις oft so viel als religiöse Tugend und Rechtschaffenheit, Matth. 23. v. 23. Röm. 1. v. 8. Gal. 5. v. 22. 1. Tim. 6. v. 11. 2. Tim. 3. v. 10. Leben zur Ehre Gottes, 1. Cor. 6. v. 20. 10. 31.

c) Daß endlich die christliche Gottes- und Nächstenliebe, besonders die Liebe gegen Gott sehr oft die ganze moralische Denkungsart eines Christen bezeichnet, ist schon bekannt aus den Stellen, die oben Th. I. S. 512—542. angeführt worden sind, und aus dem, was dort ausführlich darüber gesagt worden ist. In practischer Hinsicht verdienen über diese Benennung der christlichen Tugend nachgelesen zu werden:

Reinhards Predigt: über die schöne Eintracht, welche das Christenthum zwischen der Liebe gegen Gott und der Liebe gegen die Menschen vermittelt. Man sehe die Auszüge aus den im Jahre 1795 geh. Pred. Meissen 1798. 2te Aufl. S. 330.

Bauers Predigt: warum in dem Christenthum alle Pflichterweisungen gegen den Nächsten mit dem Namen der Liebe bezeichnet werden, und es practisch nützlich ist, dieser Vorstellungsart zu folgen? Weil die Erweisung aller dem Nächsten schuldigen Pflichten 1) lauter und uneigennützig seyn, 2) mit völliger Bereitwilligkeit ganz frey und ohne sclavischen Zwang aus unserm Gemüth

müth hervorgehen, und 3) den größten Eifer, die entschlossenste Thätigkeit zeigen muß. Man sehe dessen Predigten über die Sonn- und Festtage. Er. Th. II. S. 352.

3) Die Aeusserungen der wahren Tugend im Handeln werden genannt:

εργα αγαθα, Ephes. 2, v. 10. Col. 1, v. 10. Röm. 2, v. 7.

εργα καλα, Tit. 2, v. 14. Cap. 3, v. 8. 14. Matth. 5, v. 16.

εργα του Θεου, quae deo placent. Joh. 16, v. 28. 29.

καρποι αγαθοι, Jacob. 3, v. 17.

καρποι της μετανοιας, Luc. 3, v. 8.

καρπος του πνευματος, Gal. 5, v. 22. Ephes. 5, v. 9., wo aber statt πνευματος wohl richtiger gelesen werden muß φωτος, wie auch Castelio, Erasmus, Grotius, Miller, Bengel, Griesbach, Koppe behaupten, der bey der Stelle hinzusetzt: ex Gal. 5, v. 22. huc temere translatum esse πνευματος quis dubitet?

Nach dieser bessern Lesart kann diese Stelle vorzüglich bey der Predigt am Reformationsfest als Text gebraucht werden, wie denn auch Bauer sie dazu benutzt und daraus das Thema abgeleitet hat: einige Bemerkungen als Anleitung, das Wesen

und

und die unterscheidenden Zeichen der wahren Aufklärung kennen zu lernen. Man sehe dessen ang. Pr. Th. 2. S. 393. Das Wort Φως wird aber auch allein von der menschlichen Tugend überhaupt gebraucht. Matth. 5, v. 16. übersetzt Schleußner: eodem modo inclarescat vestra virtus, ut ab aliis satis perspiciatur et cognoscatur.

καρπος δικαιοσυνης. Phil. 1, v. 11.

Aber εργα του νομου bedeuten gewöhnlich Handlungen, die dem Mosaischen Gesetz gemäß sind, Röm. 3, v. 20. 28. Cap. 4, v. 26. Gal. 2, v. 16.

Man sehe des Herrn D. Tittmanns prolusiones de vocabulis oeconomiae salutis. Wittemberg 1776.

e) Biblischer Begriff der christlichen Tugend.

Daß die Vorstellung, die Jesus und seine Apostel von der Tugend machen, mit dem Begriff, den die kritische Moral von ihr giebt, vollkommen übereinstimme, erhellet zum Theil schon aus den eben angeführten Benennungen derselben, noch mehr aber aus den Grundsätzen der Sittenlehre Jesu überhaupt, die bereits entwickelt worden sind. Diese Uebereinstimmung bedarf also keines weitläuftigen Beweises. Denn obgleich im N. T. keine ganz bestimmte philosophische Definition von

der Tugend zu finden ist, so sieht man doch, daß nach den hieher gehörigen Stellen

a) das Wesen der Tugend in der innern Gesinnung des Herzens gesetzt wird. Man sehe die schon angeführte Stelle, Matth. 5, v. 8. und das, was dabey bemerkt worden ist. 1. Cor. 4, v. 5. Röm. 2, v. 13. Jacob. 1, v. 22. ff. Viele andre Stellen sehe man S. 105 ff.

b) Daß zu dieser innern Tugendgesinnung eine gewisse Stärke der Seele, und Selbstbeherrschung erfordert wird, weil der Tugendhafte blos aus Achtung fürs Gesetz sich zum Handeln bestimmen soll. (Luc. 13, v. 24. Cap. 6, v. 32—36. 1. Joh. 2, v. 12—17. Cap. 5, v. 3—5. Matth. 18, v. 8. 9. Gal. 5, v. 6. 7. Man sehe oben S. 105 ff.), also von seinen Neigungen und Gefühlen sich nicht beherrschen lassen darf. (Matth. 6, v. 24. 2 Cor. 5, v. 15. Gal. 2, v. 20. Röm. 12, v. 2), sondern vielmehr diese Neigungen und Gefühle der Herrschaft der Vernunft unterwerfen muß. 1 Petri 4, v. 2.

c) Daß diese Vollkommenheit des Willens immer mehr erhöhet und zur Fertigkeit werden soll, besonders dadurch, daß sich der Christ immer die Gesetze seiner Vernunft, als Gesetze Gottes und Jesu vorstellt. Matth. 7, v. 21. Röm. 12, v. 2. 1 Thess. 4, v. 3. Matth. 5, 48. 1 Petr. 1, v. 15. 16. Cap. 2, v. 9. Marc. 10, v. 18. Col. 1, v. 28. Deswegen wird auch die Tugend mit dem Worte Liebe bezeichnet. Man vergl.

vergl. das, was vorher über diese Benennung gesagt ist.

d) Daß diese Fertigkeit aber keine mechanische Angewöhnung werden darf, sondern immer aus der Freiheit hervorgehen muß. Man sehe S. 200 ff.

e) Daß sie sich durch äussere Legalität zu erkennen geben muß. Matth. 7, v. 16. Luc. 6, v. 43. Matth. 3, v. 8. Joh. 15, v. 2. 4. 5. Gal. 5, v. 22. Ephes. 5, v. 9. Man sehe die Stellen, die bey der Benennung der äussern Tugendhandlungen angeführt worden sind.

f) Unterschied der Heiligkeit Gottes und der menschlichen Tugend.

Die Tugend in diesem jetzt angegebenen Sinne wird Gott in der Schrift nirgends beygelegt, und kann ihm nicht beygelegt werden, da er nicht zugleich ein sinnlichafficirtes Wesen ist. Zwar wird das Wort ἀρετη auch von Gott gebraucht, aber da bezeichnet es seine erhabenen Eigenschaften überhaupt, besonders seine Güte und Wohlthätigkeit, z. B. 1 Petri 2, v. 9, ihr seyd — — — — bestimmt, den Ruhm dessen zu preisen, der euch der Finsterniß entriß, und an sein herrliches Licht hervorrief. 2 Petri 1, v. 3. δια δοξης και αρετης Rosenmüller: per glorioſam benignitatem Αρετη vt 1 Pet. 2. 9. eſt ſumma dei perfectio, inprimis vero eius be-

neficentia, benignitas. So übersetzen auch οἱ ὁ das Hebr. תְּהִלָּה durch αρετας z. B. Jes 42, v. 8. 12. Cap. 43, v. 21. Hesych. αρετη θεια δυναμις. Krebs in obs. Flav. S. 398 und 403. führt mehrere Stellen aus dem Josephus an, wo αρετη so viel als ευνοια, ευεργεσια bedeutet, z. B. A. I. 3, 8. XVII. 5, 5. in oratione Damasceni pro Herode, XVI. 5, 6. Aber um Gottes moralische Vollkommenheit anzuzeigen, wird er genannt

a) ἅγιος, (So heißen zwar auch die Christen αγιοι und ihre Tugend αγιασμος, αγιοτης, aber nur in wiefern sie die Heiligkeit Gottes als Ideal nachahmen sollen) 1 Petri 1, v. 16. ἅγιοι γινεσθε, ὅτι εγω αγιος ειμι, ebendas. v. 15. 1 Joh. 2, v. 20, so קָדוֹשׁ Lev. XI. 44. XIX, 2. man vergl. Suicer. thes. eccles. T. I. p. 59. Doch wird Gott auch heilig wegen seiner übrigen Vollkommenheiten genannt, und der Zusammenhang muß anzeigen, was für eine an jedem Ort damit gemeynt sey. Joh. 17, v. 11. Luc. 1, v. 49. Apoc. 6, v. 20. Cap. 15, v. 4 Cap. 16, v. 5.

b) τελειος, Matth. 5, v. 48, wo er besonders als Ideal der Güte und Menschenliebe so genennt wird. Auch die Christen, in wiefern sie die moralische Vollkommenheit Gottes sich zum Ziel ihres Strebens setzen sollen, heißen τελειοι, bisweilen auch wegen ihrer bessern moralischen Erkenntniß, Hebr. 5, v. 14.

c) ἀγαθος, Matth. 19, v. 17. ουδεις αγαθος, ει μη ο θεος. Marc. 10, v. 17. Luc. 18, v. 19.

d) Φως,

d) φως, 1 Joh. 1, v. 5. ὁτι ο θεος φως εστι και σκοτια εν αυτω ουκ εστιν ουδεμια deus est sanctissimus omnisque vitii atque naevi expers. Doch wird φως, wie schon bemerkt worden ist, auch von der menschlichen Tugend gebraucht. Man sehe Krause in commentario de vsu vocabulorum φως et σκοτια in N. T. Götting. 1782.

e) απειρασος κακων, Jac. 1, v. 13. der zu keiner Sünde gereizt werden kann. Denn daß hier απειρασος passive zu nehmen ist, lehrt der Zusammenhang. Nur der Aethiop. und einige wenige, die ihm gefolgt sind, erklären es active.

Aus diesen Stellen sieht man, daß die Heiligkeit Gottes und die menschliche Tugend als völlig verschieden im N. T. vorgestellt werden: jene als Ideal, als Moralität ohne Selbstzwang, ohne subjective Hindernisse, diese als moralische Gesinnung im Kampfe mit widerstrebenden Neigungen, als unendliches Fortschreiten und Annähern der Maximen des Menschen zur Heiligkeit.

g) Folgerungen aus dem Vorhergehenden.

1) Tugend faßt daher nothwenig zwey Bestandtheile in sich, Gesinnung und Handlung, Achtung fürs Gesetz und wirkliche Befolgung desselben. Jene wird in der Schulsprache virtus noumenon actio, und diese virtus phaenomenon actus genannt. Man sehe Kants Rel.

Vorrede XXV. aber beyde zusammen machen den Charakter der wahren Tugend aus. Nur da ist die Gesinnung allein schon hinreichend, wenn ihr es äussere Umstände absolut unmöglich machen, in die That überzugehen. So sagt Kant Grundlage zur Metaphysik der Sitten S. 3. Wenn durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es dem guten Willen gänzlich am Vermögen fehlte, seine Absichten durchzusetzen; wenn bey seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwan ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Jubel für sich selbst glänzen, *als etwas*, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Aber die gesetzmäßige Handlung allein ohne die moralische Gesinnung, ist noch nicht Tugend. Wenn auch dieselbe äusserlich noch so vollkommen mit dem Gesetz übereinstimmt, sie ist aber nicht durch die Achtung fürs Gesetz bewirkt worden, so verdient sie den Namen der Tugend noch nicht. Wenn aber jemand nach seiner Ueberzeugung von dem, was recht und gut ist, handelt, so können vielleicht seine Handlungen nicht legal, wohl gar schädlich und für die Menschheit verderblich seyn, und er ist doch vor Gott und seinem Gewissen für tugendhaft zu erklären. So z. B. Josua, Attila und gewiß auch manche Ketzermacher. Doch ist es Pflicht eines jeden, seine moralische Erkenntniß immer mehr zu berichtigen und aufzuklären, um sich immer mehr auch zur Legalität zu bilden.

2) Die

2) Die Tugend unterscheidet sich also von der natürlichen Gutherzigkeit, und von der bloßen Klugheit.

a) Von natürlicher Gutherzigkeit. Jede Modification und Richtung einer natürlichen Neigung, sagt Schmid (Moralphilos. S. 984.) welche das Materiale der Tugend befördert (zu legalen Handlungen antreibt,) sie mag natürlich oder angewöhnt seyn, erleichtert zwar in sofern die Tugend, als sie einige ihrer äussern Hindernisse wegräumt; sie kann aber keinen moralischen Werth geben, ausser, in sofern der Mensch aus reiner Achtung für die Sittlichkeit selbst diese ihr günstigen natürlichen Anlagen ausbildet, und diese Angewöhnung unterhält, befördert, moralisch beherrscht, und den Grundsätzen der Sittlichkeit unterwirft. Das, was man gewöhnlich natürliche Gutmüthigkeit nennt (S. 744) d. i. sinnliche Theilnehmung an fremdem Wohl und Wehe mit Verläugnung seiner selbst — ist an sich also auch von keinem sittlichen Werth, und thut sogar demselben Abbruch, wenn sie die wahre Selbstpflicht und Menschenpflicht verhindert. Dann ist sie eine fehlerhafte Nachsicht gegen einen Zweig seiner Selbstliebe, nehmlich gegen die sympathetische oder gesellige Neigung. Sie geht nur auf den sinnlichen Zweck, auf die Glückseeligkeit andrer, und selbst auf diese nur, in sofern sie unsre eigne Sinnlichkeit durch ihre Gegenwart oder durch ihr Bild in der Phantasie afficirt.

In Predigten muß vorzüglich auf diesen Unterschied zwischen natürlicher Gutherzigkeit und Tugend, die man auch bisweilen ein *gutes* Herz nennt, aufmerksam gemacht werden. Es verdient daher nachgelesen zu werden die Predigt von Kindervater: über die Beschaffenheit und den Werth eines guten Herzens. Darinnen wird gezeigt 1) was ein gutes Herz nicht ist? a) Man halte nicht einen gewissen Mangel an Kraft, welche erfordert wird, um auffallend böse Handlungen zu unternehmen und auszuführen, für ein Kennzeichen von Herzensgüte; b) man lege nicht dem ein gutes Herz bey, dessen eingeschränkter Verstand ihn unfähig macht, irgend eine böse Handlung von Bedeutung auszuüben. c) Man verwechsele kein weiches Herz mit einem guten Herzen, d) auch nicht das allzugefällige Wesen, welches manche Menschen haben. 2) Was es wirklich ist? nehmlich Reinigkeit von bösen Lüsten und Begierden und allgemeine unbedingte Liebe zu allem Guten. 3) Welchen großen Werth es habe? Es ist ohne alle Einschränkung gut, und ein Quell von ewigdauernder Glückseeligkeit. Man sehe dessen Geist des reinern Christenthums in Pr. B. 1, 90. Auch in Ribbecks Predigten B. 3. findet man eine musterhafte Predigt über dieses Thema.

b) Von der bloßen Klugheit. Die Tugend besteht in der Stärke des Willens, die sinnlichen Neigungen, welche sich gegen das Gesetz sträuben, demselben zu unterwerfen. Die Klugheit dient der Sinnlichkeit, und ihren Neigungen, und ist blos auf ihre Befriedigung bedacht.

Jene

Jene ist die Fertigkeit in Befolgung der Pflichten, welche nicht die Erfahrung, sondern das unbedingte Gesetz gebietet. Diese beruht einzig und allein auf Erfahrung. Denn ohne Erfahrung können wir weder wissen, welche Neigungen da sind, die Befriedigung fordern, noch durch welche Natur- und Kunstmittel sie befriedigt werden können. Jene hängt in Rücksicht ihres Werths nicht von dem ab, was sie in der Sinnenwelt erreicht, sondern von dem Grad der innern Kraft, den sie zeigt, diese wird blos geschätzt nach dem, was sie ausführt. Jene heißt practische Weisheit, diese pragmatische. Man sehe Greilings populäre Abhandlungen VI. S. 180. über den Unterschied der Klugheit von der Sittlichkeit ꝛc., und Kants Kritik der practischen Vernunft S. 62, wo durch ein sehr einleuchtendes Beispiel gezeigt wird, wie deutlich und scharf die Grenzen der Sittlichkeit und Klugheit abgeschnitten sind, so daß auch das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder zu der andern gehöre, gar nicht verfehlen kann.

3) Die Achtung für das Gesetz und die Befolgung desselben muß allgemein seyn.

Es ist schon oben S. 403. und 404. gezeigt worden, daß nichts ohne alle Beziehung auf das Sittengesetz, nichts, das in aller Absicht gleichgültig (absolute indifferens) wäre, in der Moral statuirt werden kann, sondern alles ist durch das Sittengesetz bestimmt, entweder als geboten, oder als verboten, oder als erlaubt. Also muß auch die

Tugend, welche in der Maxime besteht, die Sinnenneigungen dem Pflichtgesetz um des Gesetzes willen unterzuordnen, sich über alles verbreiten, wovon denn alle Handlungen als Folgen angesehen werden müssen. Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, ist die Denkungsart, welche über alles, was den Menschen angeht, verfügt. Man sehe Tieftrunk Rel. der Mündigen, S. 264 ff. und Tugendl. 187. So stellt auch das Christenthum die Tugend vor; nicht *eine* partiale, sondern allgemeine Moralität fordern Jesus und seine Apostel. So lehrt *Jesus* Matth. 23, 23. daß es eine bloße Scheintugend sey, wenn man eine Auswahl unter den Pflichten mache, und nur die leichtern beobachte, die wahre Tugend erstrecke sich auf alle Pflichten ohne Unterschied, auf schwere und leichte. Eben dies sagt

Jacobus Cap. 2, v. 10., wer ein Gebot verletzt, wird angesehen, als hätte er alle übertreten; möchte er auch das ganze Gesetz beobachten, d. i. wer wissentlich und vorsätzlich ein Gesetz übertritt, der verräth, daß er noch keine tugendhafte Gesinnung habe, und ohne diese ist alle seine übrige Gesetzmäßigkeit keine Tugend, bloße Legalität.

Ferner lehrt Jesus, Matth. 12, v. 34 — 37, daß sich unsre Tugend nicht blos durch unsre Handlungen, sondern auch durch unsre Reden, selbst durch unsre Gedanken, Begierden und Neigungen, so fern sie in unsrer Gewalt stehen, äussern müsse. Auch der Gebrauch unsrer körperlichen Kräfte, der von der Freiheit abhängt, muß unter der Herrschaft

schaft der Tugend stehen, Röm. 6, v. 12. 19. 1 Thess. 5, 23. 1 Cor. 6, v. 20. ff. In jedem Stand und Beruf, in jeder Lage, 1 Cor. 7, v. 20. bey jeder Verrichtung, 1 Cor. 10, v. 31. und bey allen Schicksalen, 2 Cor. 6, v. 4. ff. können und müssen wir unsre Tugend beweisen.

Tugend macht also die ganze herrschende Gesinnung eines Christen aus, und ist in seiner ganzen Denkungsart zu suchen. Wo ein Laster herrschend ist, kann keine wahre Tugend seyn. Jac. 1, v. 26. 27.

Dieser Satz ist in Predigten um so öfter einzuschärfen, da unter dem gemeinen Mann sehr viele Vorurtheile herrschen, welche den Umfang der Tugend einschränken, und von der Ausübung derselben beliebige Ausnahmen erlauben, z. B. Gedanken sind zollfrei. — Ueber dieses Vorurtheil findet man einen vortreflichen Vortrag in Reinhards Predigten, 1797 gehalten, Sulzbach 1798 S. 327. von der Freiheit der Gedanken. Im zweyten Theil werden die Gränzen angegeben, die ihr vorgeschrieben sind — besonders durch die Pflicht. Unsre Gedanken sollen nicht immer frey seyn. Hieher gehört auch die gleich vorhergehende Predigt über das Thema: daß sich ein christlicher Sinn auch im Sprechen zeigen müsse. Denn wer christliche Liebe zur Ordnung besitzt, muß recht, d. i. deutlich, verständlich und passend reden. Wer christliche Selbstbeherrschung übt, muß seiner Zunge mächtig seyn, d. i. er muß alle Ausbrüche wilder Leidenschaften unterdrücken, sich immer auf das Nöthige ein-

einschränken, muß sogar ganz zu schweigen wissen, so bald es nützlich ist. Wer endlich christliche Menschenliebe beweiset, muß die Sprache nie anders brauchen, als zu wohlthätigen Endzwecken. Alles, was er spricht, muß ein Beförderungsmittel nützlicher Geschäfte, edler Aufheiterung, und wechselseitiger Besserung seyn. Auch vergl. man Bergers Predigt: Ein Christ darf mit seinen Wissen auch nicht ein einziges Laster an sich haben, siehe dessen Predigt zur Aufklärung der Volksreligion, B. 2. S. 71. Ribbecks Predigt: daß uns kein äusseres Verhältniß von den Gesinnungen und Pflichten der Religion loszählen kann. Siehe dessen Predigt B. 1. S. 269. und mehrere.

h) Kampf der Tugend.

Es ist schon erinnert worden, daß Tugend nicht anders gedacht werden kann, als im Kampfe mit widerstrebenden Neigungen. Ohnedem wäre die moralische Gesinnung Heiligkeit, die aber für den Menschen nur das Ideal ist, dem er sich uns aufhörlich nähern soll, das er aber nie erreichen wird. Hierzu kommt, daß wir in allen Menschen einen Hang zum Bösen bemerken, der in diesem Leben nicht gänzlich ausgerottet werden kann. Man sehe oben S. 308. ff. Diesen Hang muß aber der Tugendhafte doch immer mehr zu unterdrücken und zu bekämpfen suchen. Um so mehr kann die Tugend ein Kampf genennt werden. Und so stellen sie auch Jesus und seine Apostel vor. Einige hie-

hieher gehörige Stellen sind schon oben angeführt worden S. 335.

Zunächst beziehen sich freilich ihre Ermahnungen zum standhaften Kampf für Tugend und Religion auf die damaligen Zeitumstände, wo die Christen vielen Verfolgungen ausgesetzt, und um des Christenthums willen oft ihr Eigenthum, Bluts- und Freundschaftsverbindungen aufzuopfern genöthigt waren.

Matth. 16, v. 24. und Luc. 9, v. 23. ff. Wer es mit mir halten will, der muß sich selbst verleugnen und sein Kreutz auf sich nehmen; dann ist er mein ächter Anhänger.

Eben so schildert er schon Cap. 10, v. 17—22. seinen Schülern die Gefahren, welche ihrer Standhaftigkeit drohen würden — gerichtliche Anklagen v. 17—20. Menschenhaß, den sie selbst von ihren nächsten Verwandten auf sich ziehen würden v. 21. 22. und selbst Todesgefahr — und ermahnt sie, wider diese Gefahren muthig zu kämpfen: doch so, daß er sie zugleich für Schwärmerei warnt, indem er ihnen Vorsicht und Klugheit empfiehlt, um nicht muthwillig sich in diese Gefahren zu stürzen. v. 16. 17. 23. Man sieht hieraus, daß die Moral Jesu nicht übertrieben und fanatisch war, wie die Moral der Märtyrer, besonders im dritten Jahrhundert. Man sehe Berger moral. Einl. ins N. T. S. 182. ff.

Auch die Apostel, besonders Paulus reden oft vom Kampfe, welchen die Verfolgungen ihnen verursachten. 1 Cor.

1 Cor. 4, v. 9. ff. Wir sind Menschen gleich, welche zum Tode verdammt sind: ein Schauspiel für alle Welt, für Engel und Menschen ꝛc.

2 Timoth. 4, v. 7. 8. Ich habe gekämpft den edeln Kampf ꝛc. Sie ermuntern deswegen die Christen zu einem rechten Heldenmuth in diesem Kampfe.

Eph. 6, v. 10. ff. 1 Petr. 4, v. 12. Cap. 5, v. 8. 9. Hebr. 12, v. 1. ff. Insbesondere stellen sie die Feinde und Verfolger der Christen als Werkzeuge des Teufels vor, *) sie sagen, daß dieser

*) Es ist schon oben S. 338. 339. erinnert worden, daß diese Vorstellung entweder für Accommodation, oder für ihre Privatmeynung zu erklären ist, die nicht zu den wesentlichen Lehren des Christenthums gehört. Stäudlin in der Geschichte der christlichen Sitten S. 802. behauptet, daß das, was Jesus vom Teufel sagt, blos als populäre Vorstellungsart anzusehen sey, weil er sie nur gelegentlich und als Vehikel gebraucht, und nie ausdrücklich eine Rede über den Satan und seine Wirkungen gehalten habe. Anders sey es, meynt er, mit den Aposteln, denen der hohe Grad religiöser und moralischer Weisheit nicht zugeschrieben werden könnte, welchen man Jesu mit Recht beylegt. Sie kämen gar zu oft auf den Satan und seine Wirkungen zurück, pflegten gar zu genau diese Wirkungen von den Gründen des Bösen, die im menschlichen Herzen selbst liegen, zu unterscheiden, sie ließen sich ausdrücklich, nicht blos gelegentlich, darauf ein, so daß man aus ihren Schriften ordentlich eine systematische Theorie vom Teufel und seinem Reiche zusammenstellen könnte.

ser darauf ausgehe, die Christen durch Verfolgungen zum Abfall von der Religion zu bringen, um sie in Irrthum, Laster und Elend zu stürzen, und das Reich der Tugend zu zerstöhren. Hieraus ziehen sie die Folge, daß Christen desto wachsamer und behutsamer seyn, und sich angetrieben fühlen müßten, desto mehr alle ihre Kräfte zum Widerstand gegen das Böse anzustrengen. 1 Joh. 5, v. 18. 3, 8. Eph. 6, v. 14—18. 1 Petr. 5, v. 8. Jac. 1, v. 14. Cap. 4—7. 1 Cor. 7, v. 5.

In practischer Hinsicht ist aber zu bemerken, daß eine ähnliche Ermahnung zum Kampf gegen das Böse in unsern Tagen mehr schädlich als nützlich seyn möchte. Denn der Glaube an die Versuchungen des Satans, als eines äusserst klugen, verschmitzten und gewaltigen Feindes (nicht zu gedenken, daß sie die Vernunft für eine willkührliche Dichtung erklärt, welche als eine Angabe, wodurch sich der Mensch selbst belügt, nicht zum Behuf der Moral angewendet werden darf) kann sehr leicht das menschliche Herz mit Furcht, Schrekken, Kleinmuth, Muthlosigkeit erfüllen, seine edelsten moralischen Kräfte lähmen, und den fröhlichen Gehorsam gegen die Gesetze der Pflicht in ein angstvolles Streben, der Satanslist zu entgehen, verwandeln, oder er kann den schlechten Menschen verleiten, die Schuld aller seiner Vergehungen auf den Satan zu schieben, oder auf zauberische Künste zu denken, um seiner Macht zu entgehen. Doch da einmal so viele Stellen des N. T. von den Versuchungen des Satans reden, so halte ich es nicht für rathsam, auf der Kanzel dagegen zu polemisiren, wenigstens nicht ganze Predigten

digten dagegen zu halten, sondern lieber bey der Aufzählung der mannichfaltigen Reizungen zum Bösen davon zu schweigen, damit die ganze Vorstellung nach und nach in Vergessenheit komme. Doch muß sich wohl der Prediger hierinnen nach der Beschaffenheit seines Auditoriums richten. Zwey Dispositionen zu Vorträgen über diese Materie findet man in Raus Materialien zu Kanzelr. über die Epist. Th. V. S. 8. ff. über die vergebliche Furcht vor Versuchungen des Satans — und über die Schädlichkeit des Irrthums, daß wir satanischen Versuchungen unterworfen seyen. Eine ganze Predigt davon ist befindlich in Cannabichs Predigten über die Sonn- und Festtagsevangelien Th. I. S. 257. ff., daß wir nicht Ursache haben, uns vor dem Satan zu fürchten. Häufig ermahnen aber auch Jesus und seine Apostel gegen die Hindernisse der Tugend, die zu allen Zeiten statt finden, standhaft zu kämpfen, die entgegenstehenden Neigungen, auch Lieblingsneigungen zu unterdrücken.

Matth. 18, v. 8—9. Gal. 5, v. 24. Hebr. 12, v. 1. ff. Auch verlangen sie, daß man sich um der Tugend willen zuweilen selbst etwas Erlaubtes versage, 1 Cor. 8, v. 9. keine Vortheile und Nachtheile achte, Röm. 8, v. 35—39. und in diesem Kampf standhaft beharre, 1 Tim. 6, v. 12. 2 Tim 1, v. 3—5. Man vergl. Ribbecks Predigt: von der Nothwendigkeit und dem Werth der Aufopferungen um der christlichen Tugend willen, siehe dessen Predigten B. 1, S. 222.

Folgen aus dem Vorhergehenden.

1) Wenn Tugend die herrschende Gesinnung ist, blos aus Achtung gegen das Gesetz seine Pflichten zu erfüllen, so kann sie dadurch nichts gewinnen, wenn die Neigungen gleichsam mit ihr in den Bund treten. Vielmehr verliert sie dadurch an ihrem moralischen Werth, wenn mehrere und stärkere Neigungen den Menschen zur Erfüllung seiner Pflichten bestimmen helfen. Ganz reine Tugend findet nur da statt, wo gar keine Neigung, sondern blos die Achtung für das Gesetz wirkt. Wenn also „seine Pflichten gerne thun“ so viel heissen soll, als sie nicht blos aus Gehorsam gegen das Gebot, sondern auch mit Zustimmung und Mitwirkung seiner Neigungen beobachten — so ist das nicht etwa das Kennzeichen einer vollkommnern Tugend, sondern beweißt vielmehr, daß diese Pflichterfüllung nur zum Theil tugendhaft genannt werden kann, nur in sofern, als sie um des Gesetzes willen geschieht. Wenn aber „seine Pflichten gerne thun“ so viel heißt, als aus reiner Achtung für das Gesetz bereitwillig zur Erfüllung derselben seyn, ohngeachtet noch so viele Neigungen sich dagegen sträuben, so ist das allerdings der Character der wahren Tugend. Diese Bereitwilligkeit zur Pflichterfüllung kann also nur dadurch erhöht und vermehrt werden, wenn die Achtung für das Gesetz erhöht und vermehrt wird. Dies geschieht aber ohne Zweifel, je inniger der Mensch sich überzeugt, daß Sittlichkeit der höchste Endzweck ist, daß alles in der Welt auf sie abzweckt, also durch den Glauben an eine moralische Ordnung, durch Religion. Eine religiöse Tugend ist

also ohnfehlbar mit Bereitwilligkeit zur Pflicht um so mehr verbunden, je mehr sie diesen Namen verdient. Da nun Jesus und seine Apostel eine religiöse Tugend zu begründen suchten, so konnten sie allerdings fordern, daß der Christ bis zur Bereitwilligkeit in der Erfüllung seiner Pflichten sich zu erheben suchen müßte; besonders da sie gegen Gott, den Gesetzgeber und Urheber der moralischen Ordnung, so viele Achtung und Liebe einzuflößen wußten. Man sehe Kant, das Ende aller Dinge, in der Berliner Monatsschrift Juny 1794. S. 495. ff. Daher fordert auch Paulus Eph. 6, v. 5. 6. von den Knechten, daß sie die Pflichten gegen ihre Herren erfüllen sollten — als Diener Christi, die Gottes Gebote willig und gern thun ποιουντες το θελημα του Θεου εκ ψυχης promte, lubenter Theophylact. εκ πασης της δυναμεος και προθυμιας. Stolz zieht noch zu diesem Vers das darauf folgende μετ' ευνοιας, Koppe fängt aber schon bey εκ ψυχης den 7ten Vers an, und verbindet es mit δουλευοντες.

So ermuntert er die Christen 2. Cor. 8. v. 12., die Pflicht der Wohlthätigkeit gern auszuüben. So auch Cap. 10. v 7. und Röm. 12. v. 8. So ermahnt Petrus Ephes. 1. Cap. 5. v. 2., die Aeltesten der Gemeinde, ihre Pflichten zu erfüllen, nicht aus Zwang, sondern mit Lust. μη αναγκαστως non quasi onere impositio inviti, αλλ εκουσιως sponte, ultro, lubenter μη δε αισχροκερδως αλλα προθυμιως promte studiose — Syrus: ex toto corde. Auch gehören alle diejenigen Stellen hieher, wo die christliche Tugendgesinnung Liebe genannt wird, Joh. 5. v. 42. Luc. 11. v. 42.

v. 42. Röm. 8. v. 39. 1. Joh. 2. v. 15. und mehrere.

So handelten auch Jesus und seine Apostel selbst. Daher sagt Jesus von sich, Joh. 4. v 34, das ist mir Speise, den Willen dessen zu thun, dessen Gesandter ich bin, und das Geschäft, das er mir auftrug, zu vollbringen. βρωμα sagt Schleußner h. l. metaphorice res, quae animum oblectat, id, quo capimur, delectamur, quod summo cum studio agimus. Auch da zeigte Jesus diese Bereitwilligkeit, den Willen seines Vaters zu erfüllen, wenn seine sinnliche Natur vor den Aufopferungen zurück bebte, die er aus Gehorsam gegen die Pflicht machen sollte, Joh. 12. v. 27. Matth. 26. v. 39.

Ihrem Meister suchten die Apostel hierinnen ähnlich zu werden. Man sehe 2. Cor. 5. v. 8. u. ff.

2) Aus der Beschreibung, die bisher von der Tugend gemacht worden ist, wird jeder aufmerksame Beobachter der Menschen den Schluß machen, daß die menschliche Tugend allezeit unvollkommen sey. Die Gesinnung des Menschen muß freilich immer gut seyn, sonst kann er gar nicht auf den Namen eines Tugendhaften Anspruch machen; ohne sie hat er gar keine Tugend, weder eine vollkommene, noch eine unvollkommene, wie aus dem bisherigen erhellet. (Das nennt man die intelligible Tugend, die eine einige ist.) Sehen wir aber auf das, was der Mensch, seiner moralischen Gesinnung gemäß, thut und läßt, betrachten

wir seinen sinnlichen Character, wie er sich in Handlungen offenbart, so werden wir ihn immer mangelhaft, und nur in einer continuirlichen Fortschreitung und Annäherung zu dem Ideale, dessen practische Vorstellung den Grund dieser Emporarbeitung enthält, finden. Die sensible That ist unvollkommen. Denn

a) sehen wir, daß die sittliche Gesinnung des Menschen nicht immer ausgebreitet genug ist, daß sie sich nicht in allen seinen Handlungen offenbart. Dies kommt zunächst von seiner mangelhaften moralischen Erkenntniß her, nach der er die Beziehungen seiner Handlungen auf das Sittengesetz nicht immer deutlich genug, oder gar nicht wahrnimmt, vieles für sittlich gleichgültig ansieht, was es nicht ist. Daraus läßt sich die Erscheinung erklären, sagt Snell Critik der Volksmoral S. 343. 2te Aufl., wenn man bey vielen, sonderlich gemeinen Leuten öfters bemerkt, daß sie auf der einen Seite so viel Menschenliebe, Biedersinn, Redlichkeit, Religiosität, Gottesfurcht, Abscheu vor dem Laster, moralische Standhaftigkeit und Heldenmuth, auf der andern Seite so viele moralische Irrthümer und Vorurtheile, und anscheinenden moralischen Leichtsinn blicken lassen, und ganz kaltblütig Handlungen begehen, deren sich gebildete Menschen schämen würden. Diese Menschen haben allerdings (wenn sie keine Heuchler sind) einen tugendhaften Character, und den guten Willen, das Sittengesetz zu befolgen, welches sie auch in vielen Fällen thätig äussern. Weil es ihnen aber an moralischer Cultur fehlt,

so

so können sie die objective Moralität nicht immer richtig genug beurtheilen, daher es denn kommt, daß sie viele moralische Vorurtheile hegen, gleichgültigen Handlungen große Moralität beylegen, und (welches noch öfter der Fall ist,) objectiv böse Handlungen begehen, ohne sie für böse zu halten, weil sie aus Mangel an moralischer Kultur die Beziehungen derselben auf das Sittengesetz nicht einsehen, oder nicht überlegen. Diese Bemerkung läßt sich besonders bey der Beurtheilung des Landvolks anwenden, in dessen Schilderung oft selbst Schriftsteller bis zu den beyden äussersten Extremitäten von einander abweichen, und bey demselben entweder nichts als Unschuld und Redlichkeit, oder nichts als Bosheit, moralische Gefühllosigkeit und Starrsinn bemerkt haben wollen.

Da aber doch die Erkenntniß eines jeden Menschen mehr oder weniger eingeschränkt ist, (man sehe oben S. 403.) so findet bey allen mehr oder weniger Mangel an gehöriger Ausbreitung der sittlichen Gesinnung, also unvollkommene Tugend statt. Jeder muß sich daher Mühe geben, immer mehr in seiner moralischen Kultur zu wachsen, um immer weniger adiaphora anzunehmen, um seine moralische Gesinnungen immer mehr auf alle seine Verhältnisse, Umstände und Handlungen auszubreiten. Dieses Wachsthum muß aber als unendlich gedacht werden, weil wir auch in der künftigen Periode unsers Daseyns immer wieder neue Verhältnisse und Verbindungen antreffen werden, auf die wir das Sittengesetz beziehen können, und weil

überhaupt unsre Vernunft nie einer unbedingten Vollendung fähig ist.

b) Behält doch auch der Tugendhafte immer noch seine sinnliche Natur und seine eigennützigen Triebe. Wir bemerken daher, daß sich diese bey ihm, wenn er gleich schon die gute Maxime in sich aufgenommen hat, immer noch in einzelnen Fällen als überwiegend zeigen, und ihre Herrschaft äussern; besonders da, wie oben bemerkt worden ist, der erworbene Hang zum Bösen in diesem Leben wenigstens unausrottlich ist, ob er gleich immer mehr bekämpft werden muß und kann. Der empirische Mensch, sagt daher Tiefstrunk Rel. d. Münd. S. 267. wird, eben weil er vom Schlechtern zum Bessern fortschreitet, bey vorkommenden Fällen bald Stand hält, bald fällt, theils gut, theils böse erfunden werden. (sunt bona mixta malis.)

Die Gesinnung des Tugendhaften ist daher nicht blos unvollkommen in ihrer Ausbreitung, sondern auch in ihrer Wirksamkeit.

Daraus macht Kant den Schluß: die Tugend ist immer im Fortschreiten, und hebt doch immer von vorne an. — Das erste folgt daraus, weil sie, objectiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweyte gründet sich subjectiv auf die mit Neigungen afficirte Natur des Menschen, unter deren Einfluß die Tugend mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen niemals sich in

Ruhe

Ruhe und Stillestand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt; weil sittliche Maximen nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können, (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung) sondern selbst, wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subject damit die Freiheit in Nehmung seiner Maxime einbüßen würde, welche doch der Character einer Handlung aus Pflicht ist. Kants Tugendl. S. 53. Gegen diese Behauptung aber macht Hofbauer einige Einwendungen. Man sehe dessen Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilos. S. 266. ff. In der Lehre von der Besserung wird sich Gelegenheit finden, auf diese Einwendungen Rücksicht zu nehmen.

Was aber das Urtheil Jesu und seiner Apostel betrifft, so stimmt es mit dem bisher gefällten ganz überein. Sie schreiben zwar vollkommene Tugend vor, und geben dadurch zu erkennen, daß sie das Ziel sey, nach welchem Christen ihrer Bestimmung nach streben sollen Matth. 5. v. 48. 1 Petr. 1. v. 15. 16. Cap. 2. v. 5 9. 10. Col. 1. v. 28. Phil. 1. v 10. 11. 1. Thess. 3. v. 13. Cap. 5. v. 23. 1. Timoth. 6. v. 14. Aber gleichwohl stellen sie doch die wirkliche Tugend der Menschen als unvollkommen vor. Sie sagen: daß kein Mensch ohne Sünde sey: man sehe die Stellen, die S. 328. ff. angeführt worden sind. Sie ermuntern die Christen, unaufhörlich in der Tugend zu wachsen, und zwar

a) in der Ausbreitung der tugendhaften Gesinnung, weswegen sie häufig zum Streben

nach einer immer vollkommenern moralischen Erkenntniß ermahnen.

Phil. 1. v. 9. Ich bitte nur Gott, daß sich eure christliche Liebe durch Vermehrung eurer Erkenntniß und Erfahrung noch immer mehr vervollkommne.

Col. 1. v. 9. Wir beten unablässig für euch, daß ihr zur Erkenntniß seines Willens je länger je weiser und verständiger werden möget, um ein dem Herrn wohlgefälliges Leben zu führen ꝛc.

2. Petr. 3. v. 18. Strebet nach Wachsthum in der wohlthätigen Lehre Jesu.

b) In der Wirksamkeit, weswegen sie eine immer vollkommenere Selbstbeherrschung, eine immer nachdrücklichere Bekämpfung des Hangs zum Bösen zur Pflicht machen. Ebr. 12. v. 4. Ephes. 4. v. 22—24. Gal. 5. v. 4. und andern schon ang. Stellen.

Auf die Nothwendigkeit des Strebens nach immer höherer Vollkommenheit in der Tugend, können Prediger nicht oft genug aufmerksam machen. Es verdienen daher als Muster nachgelesen zu werden:

Reinhards Predigt: Wie unentbehrlich eine immer rege, alles umfassende Vorsicht zum Wachsthum im Guten sey. Man sehe Ausz. aus der 1795 geh. Predigt 2te Aufl. S. 395.

Dessel-

Desselben Predigt: Wie sehr es uns demüthigen muß, daß wir weit öfter fehlen, als wir ausdrücklich wollen; man sehe Pred. 1798 geh. Sulzbach 1799. S. 295.

Desselben Predigt: Wie sehr es zu dem Sinn eines wahren Christen gehöre, das Gefühl einer vernünftigen Unzufriedenheit mit sich selbst in sich zu unterhalten. Man sehe Auszüge aus d. 1796 geh. Pr. S. 310.

Löfflers Predigt: Die beständige Besserung des ächten Christen. Man sehe dessen Predigten B. 4. S. 179.

Ribbecks Predigt: Wir haben nicht Ursache, auf unsre Tugend stolz zu seyn. Man sehe dessen Pred. B. 2. S. 5.

Olshausen Predigt: Von der Pflicht des Menschen, sich selbst, so viel möglich, zu vervollkommnen. Man sehe die Predigt über die christl. Pflichtenlehre B. 4. S. 1. Ebendaselbst S. 88. Was darzu erfordert wird, wenn wir die Kenntniß unsrer Pflichten beständig vervollkommnen wollen. S. 206. Von der Fertigkeit, welche wir uns in der Erfüllung unsrer Pflichten zu erwerben suchen müssen.

Greilings Materialien zu Kanzelvortr. über die Ev. B. 2. Heft 1. S. 34—48. Unaufhörliches Emporstreben zur Vollkommenheit ist des Menschen Bestimmung.

i) Verhältniß des Glaubens zur Tugend.

Dem, was bisher von der Uebereinstimmung der christlichen Tugend mit der philosophischen gesagt worden ist, scheint vorzüglich die Bemerkung zu widersprechen, die so oft im N. T. wiederholt wird, daß die christliche Tugend nur

aus dem Glauben kommen müsse; daß der Christlichtugendhafte nur durch den Glauben gerecht, Gott wohlgefällig und wahrhaftig glückseelig werden könne. Besonders scheint der Glaube an die persöhnliche Würde Jesu und an seine großen, vorzüglich durch seinen Tod erworbenen, Verdienste zur einzigen Bedingung einer wahren, Gott wohlgefälligen Tugend gemacht zu werden, woraus denn freilich die Folge abgeleitet werden kann, daß alle diejenigen, welche Jesum nie haben *kennen* lernen, oder welche ihn zwar kennen, *aber* — wenn auch ohne ihre Schuld, sich nicht von dem überzeugen können, was von ihm gelehrt wird, daß alle diese Menschen gar keiner wahren Tugend fähig waren und sind. Um zu entscheiden, ob es mit dieser Folgerung wirklich seine Richtigkeit habe, um darüber zu urtheilen, ob der Begriff, der bisher nach kritischen Grundsätzen von der wahren Tugend aufgestellt worden ist, nach der Lehre Jesu für falsch zu erklären sey, oder — wenn wir dies nicht zugeben wollten, ob wir deswegen Jesu und seinen Aposteln die richtige Vorstellung von dem Character der wahren Tugend absprechen müßten, ist es nöthig, daß wir die vorzüglichsten Stellen genauer untersuchen, in denen von dem Verhältniß des Glaubens zur Tugend die Rede ist. Bey einer sorgfältigen Prüfung dieser Stellen bemerken wir aber, daß das Wort Glaube in sehr verschiedener Bedeutung genommen wird, und daß also auch die Schlüsse, die aus dem, was davon gesagt wird, gezogen werden können, sehr verschieden ausfallen müssen.

1) Ist schon bey der Aufzählung der verschiedenen Benennungen, welche von der Tugend im N. T. gebraucht werden, gezeigt worden, daß das Wort πιστις die Tugendgesinnung, die Ueberzeugung von dem, was recht ist, und die Geneigtheit, darnach zu handeln, oft selbst andeutet. Z. B. in der schon angeführten Stelle Röm. 14. v. 23. Was nicht aus dem Glauben geht, — was man nicht mit der Ueberzeugung, daß es erlaubt sey, thun kann, das ist Sünde. Daher απιστοι Tit. 1. v. 15. diejenigen sind, qui de iis, quae sint licita nec ne incerti haerent et dubii, wie Schleußner anmerkt. Mehrere Stellen, wo πιστις Tugend, Rechtschaffenheit überhaupt, oder auch einzelne Tugenden, z. B. Ehrlichkeit, Gewissenhaftigkeit und Treue in der Erfüllung des Berufs, Standhaftigkeit ꝛc. anzeigt, sind Matth. 23, v. 23. Gal. 5, v. 22. 1. Tim. 6, v. 11. 2. Tim. 3, v. 10. Apostelg. 6. v. 5. u. 8. Cap. 11. v 21. 1. Tim. 4. v, 12. 2. Tim. 4. v. 7. Tit. 2, v. 10.

Alle diese Stellen entscheiden also nichts über das Verhältniß des Glaubens zur Tugend, sondern bestätigen blos das, was vorher nach kritischen Grundsätzen bewiesen worden ist, daß Tugend auf die innere Gesinnung des Herzens sich gründen müsse.

2) Bedeutet πιστις auch oft so viel, als Glauben an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit, religiöse Ueberzeugung überhaupt, ohne Rücksicht auf Jesum. Z. B. in dem ganzen 11ten Capitel an die Hebräer, wo der Verfasser zeigt, daß der

Glau-

Glaube jene berühmten Tugendhelden des Alterthums zu allen den edeln Thaten fähig gemacht habe, die ihnen die Bewunderung der Nachwelt erwarben. Und was er unter diesem Glauben versteht, das sagt er v. 6.: ohne Glauben ists unmöglich, Gottes Wohlgefallen zu erlangen; denn wer Gott verehren will, muß glauben, daß Gott sey, und daß er seinen ächten Verehrern Belohner seyn werde. Was aber hier Paulus sagt, stimmt ganz mit den Grundsätzen der kritischen Philosophie überein, die oben S. 152. ff. entwickelt worden sind. Denn dort ist gezeigt worden

a) daß die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes und von seiner moralischen Vergeltung Sache des Glaubens sey. Man sehe S. 160. Dies behauptet auch der Apostel. Denn für übersinnliche Gegenstände, für Dinge, die wir nicht sehen, sagt er, giebts keine andre Ueberzeugung als durch den Glauben v. 1. Gott, und die moralische Ordnung sind übersinnliche Gegenstände, also ꝛc.

b) Daß dieser Glaube mit der Tugend in unzertrennlicher Verbindung stehe, daß er unmittelbar aus der Entwickelung des Sittengesetzes hervorgehe, und daß niemand, der consequent ist, ohne ihn tugendhaft seyn könne. Man sehe S. 163., oder wie der Apostel es ausdrückt: χωρις πιστεως αδυνατον ευαρεστηναι.

c) Daß dieser Glaube bey allen den vielen Beyspielen von einer anscheinenden Unzweckmäßigkeit

keit und Verwirrung in der Welt uns dennoch zur Ausübung einer reinen Tugend beleben, ja zu den größten Aufopferungen für dieselbe fähig machen könne. Man sehe S. 161. 165. 166. Dies erläutert der Apostel durch die angeführten Beyspiele vieler Personen aus dem A. T., welche so handelten, als ob sie dasjenige wirklich gegenwärtig gehabt hätten, was sie doch blos glaubten, und welche in diesem Glauben bereitwillig waren, ihr Glück aufzuopfern, und die größten Leiden und Verfolgungen zu übernehmen. Vorzüglich führt er von v. 35—40. solche Exempel an; und im 12ten Cap. vermehrt er dieselben noch durch das Beyspiel Jesu.

d) daß der Tugendhafte nur durch den Glauben der wahren Glückseeligkeit theilhaftig werden könne. Man sehe S. 158. 159. 160. Eben dies behauptet auch Paulus hier und an mehrern Orten. Man sehe S. 178.

Auffallend ist, wie auch Berger bemerkt, moral. Einl. ins N. T. Th. 3. S. 462. die Harmonie zwischen den kritischen und christlichen Behauptungen in Rücksicht des Verhältnisses des Glaubens zur Tugend. Auch Kant macht darauf aufmerksam Kritik der Urtheilskraft S. 462. „Es kann bedenklich scheinen, wie diese Idee (vom moralischen Glauben) in die moralische Philosophie hinein komme, da sie allererst mit dem Christenthum eingeführt worden, und die Annahme derselben vielleicht nur eine schmeichlerische Nachahmung seiner Sprache zu seyn scheinen dürfte. Aber das ist nicht der einzige Fall, da diese wun-

dersame

dersame Religion in der größten Einfalt ihres Vortrags die Philosophie mit weit bestimmtern und reinern Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frey gebilligt und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen, und sie einführen können und sollen."

3) Bezeichnet πιστις am häufigsten die Annahme und die Befolgung der christlichen Religion. Dies sieht man daraus, weil oft λογος Θεου und χριστου als der Gegenstand dieses Glaubens genannt wird. Apostelg. 2. v. 4. Cap. 6. v. 7. Cap. 13. v. 46., weil πιστευειν εις χριστον zuweilen mit der Redensart verwechselt wird, πιστευειν εις το ευαγγελιον, und weil Paulus von Lehren überhaupt redet, wenn er vom Abfall vom Glauben redet. Daher πιστευοντις welche die Lehre Jesu angenommen haben. Apostelg. 2. v. 44. Cap. 4. v. 32. Cap. 6. v. 34. Cap. 21. v. 20. 29. Auch in diesem Sinne wird gesagt, daß man ohne Glauben nicht zur wahren Tugend, Gottwohlgefälligkeit, und Glückseeligkeit gelangen könne.

Vorzüglich finden wir in Paulus Schriften diese Behauptung Röm. 1. v. 16. 17. die Gerechtigkeit kommt aus dem Glauben — die Lehre Jesu macht es ja bekannt, daß Gott alle, die sich an sie halten, eben darum, weil sie sich an sie halten, für gerecht erkläre.

Cap. 3. v. 28. Wir werden ohne äussere Werke durch den Glauben vor Gott gerecht.

Cap.

Cap. 5. v. 1. Nun wir denn sind gerecht worden durch den Glauben. Gal. 2. v. 16. Wir wissen, daß der Mensch gerecht wird durch den Glauben an Jesum Christum, vergl. Cap. 3. v. 23—27. Ephes. 2. v. 1. Aus Gnaden seyd ihr seelig worden durch den Glauben. Cap. 3. v. 12. Daß in diesen und andern Stellen der Glaube an die Gewißheit der Sündenvergebung mit eingeschlossen sey, wird unten zugestanden werden. Daß aber nicht dieser Glaube allein, sondern die Annehmung der R. J. überhaupt gemeynt sey, lehrt der Zusammenhang. 2. Cor. 13. v. 5. Ihr seyd alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christo Jesu. Wir alle (nicht blos die Juden) sind Gottes Lieblinge durch den Glauben, d. i. die wir uns zum Christenthum bekennen.

Aber fast in allen diesen Stellen erklärt es auch Paulus sehr deutlich, warum der Glaube an Jesum gottwohlgefällig mache. Er setzt nämlich die Religion Jesu der Mosaischen Religion entgegen, und behauptet: daß jene eine weit reinere, und zur vollkommnen Herzensberuhigung führende Sitten- und Religionslehre enthalte, daß sie also weit mehr, als diese, den Menschen bessere, und tugendhaft mache. Denn δικαιοσυνη heißt, wie schon oben bemerkt worden ist, so viel als Tugend. Dies zeigt Paulus selbst Röm. 6. ꝛc., wo er den Begriff von δικαιοσυνη entwickelt, und beweißt, daß der Christ noch weit mehr zur Tugend verpflichtet sey. Man sehe Schmidts philologisch-exegetischen Clavis bey diesen und den folgenden Capiteln. δικαιοσυνη Θεου die Gott wohlgefällige Tugend. Daher δικαιουν τινα jemanden

den tugendhaft machen, δικαιουσθαι tugendhaft gemacht werden. Röm. 5. bemerkt Berger, scheint diese Bedeutung mit einiger Schwierigkeit angenommen werden zu können, weil λογιζεσθαι, das oft damit verbunden wird, nicht recht dazu zu passen scheint. Aber man setze statt λογιζεσθαι jedesmal γινεσθαι, welches Paulus Cap. 2. v. 25. 26. mit einander verwechselt, so läßt sich auch diese Schwierigkeit leicht heben. Man hat also dem Apostel Unrecht gethan, wenn man ihm die Meinung zuschrieb, daß das bloße historische Fürwahrhalten gewisser Behauptungen, die nicht so wohl Jesus als andre von Jesu gelehrt hatten, dem Menschen das Wohlgefallen Gottes erwerben. Diese Beschuldigung widerlegt auch der Apostel schon dadurch, weil er ausdrücklich lehrt, daß Gott jeden nach seinen Werken richten werde, also nicht nach seinem Glauben; daß Gott sein Wohlwollen nicht willkührlich gewissen Personen schenke, also auch nicht den Christen, daß nicht die Hörer der Lehren einer Religion des Wohlgefallens Gottes gewürdigt würden, sondern die, welche ihren Vorschriften gemäß handelten, Röm. 2. v. 6. 11. 13. Man sehe Bergers Einleitung ins N. T. Th. 3. S. 38—44.

Diesem Vorurtheil, als wenn die bloße theoretische Erkenntniß und Annahme der Religion Jesu gerecht und seelig mache, widersetzen sich auch andre Apostel, besonders Jacobus, der um so mehr gehört zu werden verdient, weil er durch den persönlichen Umgang mit Jesu gebildet worden war. Er sagt Cap. 2. v. 14. Was nützte es einem Menschen, wenn er Glauben zu haben vorgäbe, er

wäre

wäre aber fern von der Rechtschaffenheit. Könnte ihn auch sein Glaube seelig machen? v. 15. Nein — so wie blos gute Wünsche dem Armen nichts helfen, wenn man sich nicht thätig seiner annimmt, eben so hilft auch der bloße Glaube nichts, wenn er nicht durch Rechtschaffenheit thätig ist. v. 18. Beweise also deinen Glauben durch deine Rechtschaffenheit. v. 19. Auch die bösen Geister glauben, daß ein Gott ist, und zittern vor ihm; sind sie deswegen weniger böse?

So ermuntert auch Petrus die Christen Ep. 2. Cap. 1. v. 5. „strengt allen Fleiß an, mit dem Glauben Tugend zu verbinden.“

Man sieht also, daß die Apostel den Glauben auch in dem Sinne, wenn er die Annahme des Christenthums bezeichnet, enge mit der Tugend verbinden, daß sie ihn nur in sofern für das beste Beförderungsmittel der Tugend halten, weil er den Menschen eine reinere und vollkommnere sittliche Erkenntniß, und stärkere Antriebe zum Guten giebt, als alle vorherige Religions- und Sittenlehren. Also heben sie keinesweges damit den wahren Begriff der Tugend auf, den wir bereits in ihren übrigen Aeusserungen bestätigt gefunden haben.

4) Kann es aber nicht geläugnet werden, daß πιστις und πιστευειν auch nicht selten den Glauben an die persönliche Würde Jesu anzeigt, und daß er auch in diesem Sinne als nothwendig zur Erlangung einer wahren Tugend und Glückseeligkeit erklärt wird.

So sagt Johannes Cap. 20. v. 31.: Was hier aufgezeichnet ist, soll euch überzeugen, Jesus sey der Messias, Gottes Sohn, damit ihr durch Anerkennung seiner Würde zur ewigen Glückseligkeit gelanget.

Jesus selbst sagt: Joh. 3. v. 36. wer an den Sohn glaubt, wird ewig seelig, wer nicht an ihn glaubt, wird nie Seeligkeit genießen, sondern Gottes Zorn ruht auf ihm.

Joh. 14. v. 4—7. Ich bin der Weg zur Wahrheit und zum bessern Leben. Niemand kommt zum Vater, als durch mich. Wenn ihr mich wahrhaftig kenntet, so würdet ihr auch den Vater kennen; von jetzt an kennt ihr ihn, und habt ihn gesehen (in mir).

Joh. 17. v. 3. betet er zu Gott: darinnen besteht die ewige Seeligkeit, daß die Menschen dich und Jesum den Messias, welchen du gesandt hast, erkennen.

Allein wir mögen die dogmatischen Fragen, die hier aufgeworfen werden können, beantworten, wie wir wollen, so ist es doch einleuchtend, daß Jesus nur in der Absicht Glauben an seine persönliche Würde fordert, um dadurch den Glauben an seine Lehre, und den Gehorsam gegen dieselbe zu befestigen. Hätte Jesus, sagt Schmid (Relig. als Volksl. u. W. S. 233.) dieses nicht als die Hauptsache betrachtet, wie hätte er sonst Matth. 7. v. 21—23. sagen können: „nicht alle von denen, die meine Hoheit und Würde als eines

gött-

göttlichen Gesandten und des verheißnen Messias äusserlich bekennen, werden Glieder meines Gottesreichs seyn, sondern nur diejenigen, die den Willen thun meines Vaters im Himmel," oder wie er sich sonst auszudrücken pflegt: die meine Worte halten, meine Vorschriften erfüllen. „Alle andre werden einmal von der Seeligkeit des Himmels gänzlich ausgeschlossen werden." Warum hätte er bey Beschreibung des künftigen Weltgerichts die Versetzung in einen glückseeligen und unglückseeligen Zustand Matth. 12. v. 36. C 13. v. 40. 42. Cap. 18. v. 9 10. Cap. 25. v. 31. ff. Joh. 5. v. 29. des Glaubens an seine Person mit keinem Worte gedacht, Belohnung und Strafe vielmehr allein mit Ausübung des Guten und Bösen, der Befolgung und Nichtbefolgung seiner Vorschriften verbunden? Und wie konnte er Luc. 10. v. 15. bey Beantwortung der Frage des Schriftgelehrten: was muß ich thun, daß ich zur ewigen Seeligkeit gelange? den Glauben an seine Person ganz übergehen, und den Fragenden nur auf die Beobachtung des Gesetzes und besonders der Liebe gegen Gott und einer allgemeinen Menschenliebe verweisen, wenn er den Glauben an seine göttliche Sendung für die Hauptsache seiner Religion und die vornehmste Bedingung zur Erlangung der Seeligkeit gehalten hätte? Sollte es daher nicht einleuchtend seyn, daß der Ausdruck: an ihn glauben Joh. 3. v. 16. ff. nicht blos von diesem Glauben, sondern auch von der Annehmung und Befolgung seiner Lehre zu verstehen sey, zumal da im folgenden v. 19—21. nicht vom Glauben, sondern vom Thun die Rede ist? Man sehe mehr darüber in der angeführten Schrift von

Schmid über d. Rel. S. 234. ff. Eben so erklären auch die Apostel nicht selten den Glauben an die Würde und Hoheit Jesu als nothwendig zur Erlangung der Tugend und Seeligkeit Röm. 10. v. 9. Bekennt dein Mund, daß Jesus dein Herr sey, und ist deine Seele überzeugt, daß Gott ihn vom Tode erweckt habe, so macht dich das seelig.

1. Joh. 4. v. 1—3. Daran könnet *ihr den* ächten Lehrer erkennen: wer lehret, daß *Jesus der* schon erschienene Christus sey, der *ist ein* ächter Lehrer und Führer zur Tugend und Glückseeligkeit. Wer sich hingegen nicht zu Jesu bekennet, der ist kein ächter Lehrer ꝛc. Cap. 4. v. 15. Wer bekennet, daß Jesus Gottes Sohn sey, der ist mit Gott, und mit dem ist Gott. Cap. 5. v. 1. Wer glaubt, daß Jesus der Christus sey, der ist ein Gottes Sohn. v. 5. v. 12. 13. Man sehe auch die schon angeführte Stelle Joh. 20. v. 31. Aber auch sie geben nicht undeutlich den Glauben an die Würde Jesu a) für das Mittel an, um Juden und Heiden für die Theilnahme an seine Lehre, an seine Anweisung zur Tugend empfänglich zu machen. Denn Paulus setzt in der zuerst angeführten Stelle Röm. 10. v. 9. gleich im 10ten Vers darzu: denn die Ueberzeugung deiner Seele bringt den rechtschaffenen Sinn hervor, und dein mündliches Bekenntniß führt dich zur Seeligkeit. (So übersetzt Stolz: daß hier πιστευειν καρδια und ομολογειν σωματι von einander unterschieden worden, ist, wie Koppe bemerkt, blos des Parallelismus wegen geschehen, den Paulus zu lieben scheint, man vergl. Cap. 4. v. 25. Man kann

daher

daher beyde Verse füglich so construiren: εαν ομολογ. εν τω στομ. και πιστευσης εν τη καρδ. σου, οτι Ιησους εστι κυριος, και οτι ο Θεος αυτον εγειρε — σωθησῃ v. 10. καρδια γαρ πιστευεται, και στοματι ομολογειται εις δικαιοσυνην και σωτηριαν. Man sehe auch Marc. 16. v. 16.

Und eben der Johannes, der so sehr auf Glauben an Jesum den Messias dringt, führt doch alle seine Vorstellungen, und selbst die vom Glauben an Jesum auf die Ermahnung zur Tugend zurück. 1. Joh. 2. v. 3. Das ist der Beweis, daß wir Gott kennen, wenn wir seinen Geboten gehorsam sind ꝛc. v. 6. wer sagt, er sey sein Verehrer, der muß auch wandeln, gleich wie er gewandelt hat. Der Glaube an Jesum Christum, sagt er oft, soll uns zu Söhnen Gottes umschaffen. Aber was das heißt, das erklärt er eben so deutlich, nämlich zu tugendhaften Menschen bilden. v. 29. Seyd ihr überzeugt, daß er ein heiliges Wesen ist, so überzeugt euch auch, daß nur, wer Rechtschaffenheit übt, als sein ächter Sohn anerkannt werde. Cap. 3. v. 3. 4. 5. Ihr wißt, daß darum der Sohn Gottes erschienen ist, um uns vom Laster abzuziehen. — Wer ihn verehrt, kann nicht lasterhaft seyn ꝛc. v. 7. 8. 9. 10. v. 23. Das ist der Inbegriff seiner Gebote: daß wir an seinen Sohn Jesu Christum glauben, und einander nach seiner Vorschrift lieb haben. Wer seine Gebote hält, der liebt Gott in der That, und wird hinwieder von Gott geliebt. Also die Tugend giebt Johannes immer für den Zweck der Sendung Jesu und des Glaubens an. So auch die übrigen Apostel. Daher wiederholen sie es so oft, wie

schon gezeigt worden ist, daß nur ein thätiger Glaube einen Werth habe. Daher sagt Paulus: in Christo gilt nichts als eine neue Creatur; um ein Christ zu seyn, ist nichts weiter nöthig, als ein gebesserter Mensch zu werden. Gal. 6. v. 15. Daher macht es Petrus zum Mittelpunkt seiner Lehre: ihr sollt heilig seyn, wie Gott, enthaltet euch der fleischlichen Lüste, die sich für Christen nicht schicken. 1. Petr. 1. v. 15. Cap. 2. v. 9. b) brauchen die Apostel, die von Jesu erzählten, ausserordentlichen Thatsachen und Ereignisse, seine Auferstehung, Himmelfahrt, und seine zu erwartende Zukunft zum Gericht, als Versinnlichung und Bestätigung des moralischen Glaubens an Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit und Vergeltung. Man sehe z. B. 1. Cor. 15. und mehrere Stellen, die oben angeführt worden sind S. 177. Auch vergleiche man Herders Schrift: von der Auferstehung als Glaube, Geschichte und Lehre, Riga 1794. S. 100. ff. So wie nun der moralische Glaube mit der Tugend in innigster Verbindung steht, so kann auch der historische, der jenen blos befördern soll, derselben keinen Abbruch thun.

Der Glaube also auch in diesem Sinne, wenn er die Anerkennung der Würde Jesu, und der damit verknüpften Thatsachen bedeutet, hebt den Begriff der Tugend nicht auf. Dieser bleibt auch hier der höchste Zweck und das Ziel der freien Wirksamkeit des Menschen.

c) Verstehen endlich die Apostel unter dem Glauben bisweilen insbesondere das volle Zutrauen zur Gnade Gottes und die frohe Ueberzeugung

von

von der Gewißheit der Sündenvergebung vorzüglich um des Todes Jesu willen; und auch in dieser Bedeutung erklären sie den Glauben als nothwendig zur sittlichen Besserung, zur Ausübung einer wahren Tugend und zur Erlangung einer dauerhaften Glückseeligkeit. Schon in denjenigen Stellen, die N. 3. angeführt worden sind, wo vorzüglich auch Paulus durch das Wort πιστις die Annehmung der Religion Jesu überhaupt bezeichnet, wird unleugbar, wie der Zusammenhang lehrt, diese besondere Ueberzeugung mit eingeschlossen. Denn er rechnet es zu den Vorzügen des Christenthums, durch welche sich dasselbe von dem Judenthum auszeichne, daß jenes das Herz vollkommen beruhige, dieses hingegen die Menschen fast blos mit einem Gefühl ihrer Strafwürdigkeit erfülle, also ihren Muth niederschlage, und die Lust und Kraft zum Guten lähme. Aber in manchen Stellen reden er und andre Apostel auch ausschließend von dieser wohlthätigen Wirkung der Sendung Jesu, und legen dieselbe besonders seinem Tod bey. Es ist zwar schon oben bemerkt worden S. 136—138., daß sie die Erinnerung an diesen Tod nicht selten geradezu blos als eine Triebfeder zur Tugend gebrauchen, aber sie stellen doch auch besonders die Vergebung der Sünden als das Gut vor, welches die Christen durch die πιστιν εν τω αιματι του χριστου erlangen sollen. Röm. 3, v. 25. Eph. 1. v. 7. Col. 1. v. 14. Hebr. 9. v. 11—28. Cap. 7. v. 27. Cap. 8. v. 6—13. Cap. 10. v. 16—18. 1. Joh. 1. v. 2. Es gehört wiederum nicht in die Moral, sondern in die Dogmatik, zu untersuchen, ob diese Vorstellung nur als symbolisch und temporell anzusehen sey, ob man annehmen

men könne, daß die Apostel durch sie nur damals die Neubekehrten aus dem Juden- und Heidenthume wegen ihrer in ihrem vorchristlichen Zustand begangenen Sünden zu trösten, und sie vor Verzweiflung zu verwahren suchten, weil sie das Vorurtheil, als sey ausser der Selbstbesserung noch eine besondere Expiation nothwendig, nicht durch bloße Vernunftgründe zu tilgen vermochten, (welche Meynung Löfler am vollständigsten und scharfsinnigsten vertheidigt hat in der Abhandlung über die kirchliche Genugthuungslehre 1796) oder ob sie die Anwendbarkeit dieses Trostes weiter ausgedehnt, und ihn als für alle Menschen heilsam und unentbehrlich gefunden haben (welches nicht blos die älteren, sondern auch viele neuere Theologen für exegetisch richtiger halten. Man sehe z. B. Schwarzens Versuch über den Tod Jesu, als ein wesentliches Stück seines wohlthätigen Plans zur Beglückung des menschlichen Geschlechts, Leipzig 1795.) *) Allein, so viel ist doch gewiß, daß

*) Für den practischen Religionslehrer ist freilich die Beantwortung folgender Fragen nichts weniger als gleichgültig. a) Zu welchen allgemeinen Resultaten führt die unpartheiische Betrachtung aller, von Anfang bis auf diesen Augenblick über den Begriff der Erlösung geführten Streitigkeiten? b) Welcher Lehrtropus möchte unter allen darüber angenommenen dem Bedürfniß unsrer jetzigen Zuhörer der angemessenste, und daher im populären und practischen Unterricht vorzüglich zu befolgen seyn? c) Was räth dem öffentlichen Religionslehrer die christliche Weisheit, wenn ein Theil seiner Zuhörer, oder auch einzelne Mitglieder seiner Gemeine schon einen festen Begriff von der Erlösung angenommen haben, gesetzt

daß sie deswegen die Nothwendigkeit einer gänzlichen Herzensänderung nicht nur nicht läugnen, sondern unaufhörlich darauf dringen, daß sie so oft als möglich die Behauptung wiederholen: es gäbe schlechterdings kein Heil für die Menschen, als durch die innigste Aufnehmung ächtsittlicher Grundsätze, daß also dem Hang zum Bösen durch standhafte Selbstthätigkeit entgegengewirkt, und daß der moralische Werth des Menschen nur nach der Lauterkeit seiner Gesinnungen und nach dem Grad der Stärke, den er in Ueberwindung der verkehrten Sinnesart bewiesen habe, beurtheilt werden müsse. Die Stellen, die dies bestätigen, sind bisher in großer Menge angeführt worden. Selbst wenn sie von den wohlthätigen Folgen des Todes Jesu reden, schärfen sie es nachdrücklich ein, daß sie nur denen, welche tugendhaft leben, zu theil werden können. Auch führen sie den Vorzug, daß Christen wegen ihrer vorigen Sünden nicht verzweifeln dürfen, als einen Bewegungsgrund zu einem desto heiligern Lebenswandel an 1. Joh. 2. ermahnt Johannes die Christen, daß sie Gottes Gebote gehorchen, das Beyspiel Jesu nachahmen, sich von Sünden rein halten, und besonders alle gehässige und menschenfeindliche Gesinnungen ablegen sollten, und v. 12. führt er als Beweggrund dazu an: οτι αφεωνται υμιν αι αμαρτιαι

setzt auch, er stimmte mit seinen eignen Ueberzeugungen weniger überein? Vortreflich findet man diese Fragen beantwortet in Niemeyers Briefen an christl. Religionslehrer. Zweyte Sammlung, 12ter bis 16ter Brief.

τιαι δια το ονομα αὐτου. Hebr. 5. v. 9. Cap. 9. v. 14. Tit. 2. v. 11—14. 1. Petr. 2. v. 21—24. 1. Joh. 3. v. 16. Ausführlicher hat dies Hr. D. Nitzsch gezeigt in seiner prolus. de consilio mortis Christi summo Vit. 1796. und Hr. D. C. C. E. Schmid in dissertatione theologica de theologia Ioannis apostoli part. II. S. 12—21. wo der Verfasser mit dem Resultat schließt, neque ista αφεσις αμαρτιων ad emendationem animi, ac morum proxime referenda, neque tamen ista emendatio ab illa αφεσει prorsus seiungenda, neque etiam ad παραπτωματα ante disciplinam Christianam susceptam commissa restringenda, neque de poenarum in vita post mortem futura imminentium sola liberatione intelligenda est. Gesetzt also, die verschiedenen Aeusserungen der Apostel über den Tod Jesu ließen sich mit ihren übrigen Lehren nicht in ein vollendetes System aufstellen, so muß man bedenken, daß auch nicht der Geist einer subtilen Dogmatik aus ihren Schriften spricht, sondern daß sie als populäre Religions- und Sittenlehrer schrieben, und als solche alles aufsuchten und weißlich benutzten, was ihren Zeitgenossen heilig war, was sich an ihre religiösen Ideen anschloß, was ihren Verstand interessiren, ihr Herz gewinnen und für sie ein Bewegungsgrund zur Tugend und Frömmigkeit seyn konnte. Tugend und Frömmigkeit war aber immer die Hauptsache, worauf ihr ganzer Unterricht abzweckte, was sie hervorzubringen und zu befördern suchten, und zwar eine reine uneigennützige Tugend, eine Stärke der Seele, die Pflicht aus Achtung für das göttliche Gesetz standhaft und immer vollkommner zu erfüllen, so wie sie auch die kritische

Moral als das Ziel alles menschlichen Strebens aufstellt.

Ueber die Versöhnungslehre verdienen noch nachgelesen und mit einander verglichen zu werden:

a) In philosophischer Rücksicht

Tiefstrunk Religion der Mündigen, wo von S. 337—360. folgende zwey Fragen abgehandelt werden: ob die Versöhnungslehre der Moral angemessen sey? und ob die Versöhnungslehre überhaupt einen practischen Gebrauch habe?

Desselben Censur des christlichen protestantischen Lehrbegriffs, Th. 2. Berlin 1794. S. 275. ff.

Kants Religion innerhalb der Gränzen der b. V. S. 62. 84. ff. 94. ff. 169. ff. 216. ff. 262. ff.

Schmids Versuch einer Moralphilosophie. 3te Ausg. §. 390. S. 662.

Bahrdts Apologie der Vernunft. Basel 1781.

b) In biblischer und dogmatischer Rücksicht.

Seiler über den Versöhnungstod Jesu Christi.

Stäudlin über den Zweck des Todes Jesu. Götting. Journal B. 1. S. 876. ff. und ebendesselben Religionslehre S. 736. ff.

Michaelis Gedanken über die Lehre der heiligen Schrift von Sünden und Genugthuung. Bremen 1779.

Zieglers historia dogmatis de redemtione et satisfactione, als Göttingisches Antrittsprogramm. 1791.

J. E.

J. E. C. Schmidts Lehrbuch der christlichen Dogmatik. Gießen 1800. S. 222. ff. §. 220 bis 229.

Die verschiedenen Bedeutungen des Worts πιστις haben entwickelt Zachariä in seiner biblischen Theologie Th. IV. S. 90. ff. Teller in seinem Wörterbuch und Lange in den Zusätzen unter dem Wort Glaube. Leß in der practischen Dogmatik S. 413. Cleß Versuch über den neutestamentlichen Begriff vom Glauben, Tüb. 1778. Koppe im 6ten Excurs zum Brief an die Galat. Hr. D. Schleußner in seinem Lexicon unter dem Wort πιστις, und die Herausgeber der neuen Wichmannischen Concordanz unter dem Wort Glaube.

Wie die Lehre vom Glauben und dessen Verhältniß zur Tugend und Sittlichkeit im Volksunterricht abzuhandeln sey, haben unsre berühmtesten Kanzelredner — obgleich nach etwas verschiedenen Grundsätzen — durch musterhafte Vorträge gezeigt.

Einige Predigten des Herrn Oberhofprediger D. Reinhard sind schon oben angeführt worden S. 183. Hieher gehört auch desselben Predigt: über den hohen Werth des Glaubens an Christum. Man sehe die 1797 gehaltene Predigt, Sulzbach 1798. S. 199.

Des Herrn Generalsup. Löfflers Predigt: vom seeligmachenden Glauben — und die von dem festesten Grund des Glaubens an Christum.

Man

Man sehe dessen Predigten Züllichau und Freystadt 1794. B. 1. 9te und 12te Predigt.

Man vergl. auch Rösselt über den Werth der Moral. S. 191. ff. Tittmanns christliche Moral §. 220. S. 111. Die Schrift: über den Geist der Sittenlehre Jesu von Schmid Abh. 8. S. 365. Stäudlins Tugendlehre S. 281. Dessen Religionslehre S. 674. ff. und S. 750. ff. Reinhards christliche Moral 2te Aufl. B. 1. S. 372. ff.

k) Einheit und Verschiedenheit der Tugend.

Es ist schon erinnert worden, daß der Form nach nur eine Tugend ist, welche in der herrschenden Gesinnung besteht, die Pflicht aus Achtung für das Gesetz zu erfüllen. Aber die Aeusserung dieser einzigen Tugendgesinnung ist verschieden

a) nach den mancherley Zwecken, auf welche sie gerichtet ist. Demnach lassen sich eben so viele Tugenden als Pflichten unterscheiden. Man sehe das, was S. 414. ff. über Eintheilung der Pflichten gesagt ist.

b) Nach dem Grad ihrer Ausbreitung, Wirksamkeit und Stärke. Die Tugend des vollkommnern Menschen ist verschieden von der des unvollkommnern, a) indem jener mehrere Fälle auf das Sittengesetz bezieht, dieser noch mehr oder weniger für sittlich gleichgültig hält, was

es nicht ist, mehr oder weniger adiaphora annimmt, b) indem jener mehr durch die bloße Achtung für das Gesetz zum Handeln sich bestimmen läßt, seltner der Gewalt der sinnlichen Neigungen, in sofern sie dem Gesetz widerstreben, und dem Hange zum Bösen unterliegt, und auch die größern Hindernisse, die der Ausübung seiner Pflicht entgegen stehen, zu überwinden weiß, dieser hingegen mehr der sinnlichen Motive als Beförderungsmittel seiner Moralität bedarf, gleichwohl öfterer fällt, auch durch minder große Schwierigkeiten zurückgeschreckt wird ꝛc., wovon bald mehr gesagt werden wird.

Daraus entsteht die Mannichfaltigkeit der moralischen Charactere.

6) Werth der Tugend.

Was oben S. 24. ff. von dem Werth der Sittlichkeit überhaupt gesagt worden ist, das gilt auch vom Werth der Tugend. Auch diese hat keinen relativen und hypothetischen, sondern absoluten Werth. Der höchste unbedingte Zweck der Vernunft, (der folglich auch Pflicht ist) wird darin gesetzt: daß die Tugend ihr eigner Zweck, und bey dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, ihr eigner Lohn sey. Man sehe Kants Tugendlehre S. 32. Wenn wir sagen, die Tugend sey ihr eigner Zweck, so legen wir ihr dadurch den höchsten Werth bey, so daß sie nach menschlichen Augenmaaß, die Heiligkeit

ligkeit selbst, die zur Uebertretung nie versucht wird, zu verdunkeln scheint. „Der Mensch — sagt Haller — mit seinen Mängeln, ist besser, als das Heer von Willenlosen Engeln.“ Doch ist dies nur subjectiv, d. i. aus dem uns möglichen Standpunkt zu verstehen. Wir nämlich können den Grad der Stärke nur nach der Größe der Hindernisse schätzen, die da überwunden werden müssen; je stärker diese sind, und je sicherer sie doch überwunden werden, desto größer ist die Tugend als moralische Stärke. Aber diese subjective (nur Menschen nothwendige) Bedingung der Schätzung sittlicher Größe dürfen wir doch nicht für die objective (für alle moralische Wesen überhaupt, mithin auch für das ursprünglich heilige Wesen gültige) Bedingung der Schätzung ausgeben. Darum dürfen wir die Tugend nicht über die Heiligkeit erheben. Aber mit menschlichen Zwecken, die insgesamt ihre zu bekämpfenden Hindernisse haben, verglichen, hat es seine Richtigkeit, daß der Werth der Tugend selbst, als ihres eignen Zwecks, den Werth alles Nutzens und aller empirischen Zwecke und Vortheile weit überwiege. Ja alles andre erhält erst durch die Tugend einen wahren Werth. Auch der bloßen Legalität, wenn sie nicht die Aeusserung der Tugendgesinnung selbst ist, kann nur in sofern ein Werth beygelegt werden, in wiefern sie zur Tugend vorbereitet, und den Menschen dazu fähiger macht. Diesen Werth der Tugend muß auch ein jedes vernünftige Wesen anerkennen. Sogar der Lasterhafte kann ihr seine Achtung nicht versagen. Man sehe mehr darüber oben in dem Abschnitt vom absoluten Gut S. 25 ff.

Auch Jesus und seine Apostel schreiben der Tugend einen absoluten Werth zu. Die Stellen, die hieher gehören, sind in dem eben angeführten Abschnitt S. 41. ff. bereits erklärt worden. Ob und in wiefern die christliche Tugend einen vorzüglichen Werth habe, kann aus dem vorhergehenden leicht beurtheilt werden. Wenn nämlich gesagt wird, daß sie deswegen einen besondern Werth habe, weil sie aus dem Glauben an Jesum entspringe, weil sie das Werk seines Geistes sey, so darf man sich nur daran erinnern, was die Worte πνευμα und πιστις bedeuten. Jesus machte allerdings die Menschen einer höhern Tugend fähig, als irgend ein Religions- und Sittenlehrer vor ihm. Denn seine Lehre war reiner, vielumfassender, machte die Menschen mit den edelsten Triebfedern zum Guten bekannter, und schaffte am glücklichsten die Hindernisse hinweg, die die Ausübung desselben am meisten hinderten. Er konnte also mit Recht sagen: εαν μη τις γεννηθη εκ πνευματος ꝛc. nisi quis ope religionis christianae in melius mutetur et prorsus emendetur etc. Joh. 3, v. 5. und Paulus Gal. 5, v. 5. ημεις πνευματι εκ πιστεως ελπιδα δικαιοσυνης απεκδεχομεθα, wir Christen erwarten wegen unsrer edlern Denkungsart, die wir dem Glauben — der Annahme des Christenthums verdanken, als Verehrer Gottes anerkannt zu werden, und mehrere schon angeführte Stellen.

In Predigten haben den Werth der Tugend vorzüglich schön geschildert:

Zollikofer in den Predigten über die Würde des Menschen. B. 1. Leipzig 1784. Pr. XII. S. 281. der

Werth

Werth der Tugend Pr. XIII. S. 305. der vorzügliche Werth der christlichen Tugend.

Reinhard in der Predigt: über die stille Gewalt, welche die Tugend durch ihre Gegenwart und durch ihren Anblick über die Herzen der Menschen behauptet 1) worinnen besteht diese Gewalt? Die Tugend zieht alles an sich, sie hält alles in Ordnung, sie beseelt alles zu guten Regungen. 2) Warum hat die Tugend diese Gewalt? Sie ist der lehrreichste, der ehrwürdigste, der wohlthätigste Gegenstand, den unser Geist erblicken kann. 3) Worzu soll uns diese Ueberlegenheit der Tugend ermuntern? Daß wir uns überall nach ihr umsehen, dem sanften Zuge folgen, den wir in ihrer Nähe empfinden, und wenn wir schon gut sind immer vollkommner und musterhafter zu werden suchen.

Hieher gehört auch die gleich darauf folgende Predigt: von dem Bestreben des Lasters, sich mit dem Schein der Tugend zu zieren. Dieses Bestreben ist 1) zwar sehr listig, das Laster mischt sich gern in die Unternehmungen der Tugend, führt die Sprache derselben, und prangt mit ihrem Schmucke; 2) dessen ohngeachtet vergeblich: weil es sich nothwendig in Widersprüche mit sich selbst verwickelt, den Argwohn aller Vernünftigen reitzt, und über kurz und lang ganz gewiß entlarvt wird, 3) dabey aber wichtig für unser Nachdenken. Es ist der Beweis, daß es wirklich eine menschliche Tugend giebt, daß der Werth derselben unendlich groß ist, und daß wir die Begebenheiten der Welt von der lehrreichsten Seite fassen, wenn wir sie als Enthüllung der menschlichen Gesinnungen betrachten, 4) und warnend für unser Verhalten. Denn wir haben sehr Ursache, auf unsrer Hut zu seyn, daß uns unser eignes Herz durch dieses Bestreben nicht hintergehe; wir müssen uns eine solche Verstellung nicht einmal in Kleinigkeiten erlauben; wir haben die schmerzlichste Beschämung zu fürchten, wenn wir uns derselben bereits bewußt sind. Man sehe Auszüge aus einer 1795 gehaltenen Predigt 2te Aufl. Meissen 1798. S. 278 ff. 295 ff.

Cannabich in den Predigten über die Sonn- und Festtagsevangelien. Th. 2. S. 171. Nur die Tugend giebt dem Menschen einen Werth.

Anmerkung. Weil die Tugend durch ihre Erhabenheit und hohen Werth auch einen sehr starken Eindruck aufs menschliche Gefühl macht, so kann sie auch schön und reizend dargestellt werden. Die Poesie, die Mahlerei und andre Künste können ihr ihre Reize leihen, so wie sie ihre höchsten Reize aus ihr hernehmen können. Und diese schöne Darstellung ist für die Beförderung der Tugend selbst sehr wichtig. Man sehe Kants Kritik der Urtheilskraft S. 120. 252 ff. Tugendlehre S 48. und Tiefrunks philosophische Untersuchung über dieselbe. S. 188.

7) Verdienstlichkeit der Tugend.

Es ist oben S. 414. erwiesen worden, daß der Mensch schon durch das Rechtsgesetz zu einer gewissen Handlungsweise genöthigt wird, nämlich zu einer solchen, bey der die äussere Freiheit aller übrigen Menschen mit der seinigen bestehen kann. Dieses Gesetz erfüllt er, wenn er niemanden beleidigt, einem jeden das Seinige gewährt, und die Rechte eines jeden respectirt. Mehr kann von ihm, nach dem Rechtsverhältniß, in dem er mit andern steht, nicht verlangt werden. Thut er mehr, so muß seine That in Beziehung auf dieses Verhältniß als verdienstlich angesehen werden. Denn Verdienst nennt man gewöhnlich die Eigen-

schaft

schaft einer Handlung, da wir mehr thun, als von uns gefordert werden kann.

Aber der Mensch steht nicht blos unter dem Zwang des Rechtsgesetzes, sondern auch unter der innern Nöthigung des Pflichtgebotes, man sehe S. 415. 416. Beurtheilt man nun jene That nach dem Gesetz der Pflicht, so fällt das Verdienstliche weg. Denn der Mensch kann nie mehr thun, als seine Pflicht gebietet. Thut er etwas, das die Pflicht nicht von ihm verlangt, so hört diese Handlung eben dadurch auf, eine moralische Handlung zu seyn. Da nun die Tugend nichts anders ist, als die herrschende Gesinnung, seine Pflichten zu erfüllen, so ist sie nicht verdienstlich in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts. Am wenigsten kann die menschliche Tugend, wie sie sich in der Erfahrung zeigt, dafür gehalten werden, da sie immer unvollkommen ist. Man versteht aber auch zuweilen unter dem Wort Verdienst die Vermehrung des moralischen Werths. In diesem Sinne erwirbt sich der Tugendhafte um so mehr Verdienst, jemehr er an moralischer Stärke gewinnt. Auf keinen Fall giebt uns also die Tugend ein Recht auf Belohnung, aber sie begründet in uns die gläubige Erwartung, daß unter der Regierung eines heiligen Gottes alles, was geschieht, mit dem guten Willen des Menschen, daß Glückseeligkeit mit der Tugend in Harmonie stehe. Diese Harmonie kann uns freilich die Erfahrung nicht darstellen; aber sie ist eine Idee, deren Gegenstand dem Tugendhaften sein moralischer Glaube an die Gottheit verbürgt. In wiefern nun alles wahre Wohlseyn in der Welt von der

Gottheit abhängt, wird ihr Güte beygelegt. Güte, der kein Zwangsrecht auf Seiten des andern entspricht, heißt auch Gnade. Und so kann füglich auch nach kritischen Grundsätzen gesagt werden: der Tugendhafte erwartet seine Glückseeligkeit von der göttlichen Güte und Gnade. Und da der tugendhafte Mensch seiner moralischen Schwäche und Gebrechlichkeit, seines Hanges zum Bösen, und der mannichfaltigen Abweichungen vom Gesetz sich bewußt ist, so kann er nur im Vertrauen auf Gottes gnädigen Beystand, welcher thut, was er nicht zu thun im Stande ist, bey einer ernstlichen Besserung, und bey dem gewissenhaften Bestreben im Guten, ins Unendliche fortzuschreiten, Vergebung seiner Sünden, und eine mit seiner Vervollkommnung ebenmäßig steigende Glückseeligkeit erwarten. Man sehe Kants Rel. 84 ff. 170 ff. 216 ff. 262 ff. Streit der Facultäten 61 ff. 68 ff. wo dieselbe Theorie, wenn auch nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste nach aufgestellt wird. Man vergleiche auch Tiefstunks Tugendlehre Einleitung S. 185. Religion der Mündigen Th. 1. S. 351. Stäudlins Religionslehre S. 713.

Eben so urtheilen auch Jesus und seine Apostel. Sie lehren, daß

a) die Tugend an und für sich nicht verdienstlich sey, kein Recht auf Belohnung gebe, indem der Mensch nicht mehr thun könne, als er thun soll.

Luc. 17. v. 10. So sollt auch ihr, wenn ihr alles gethan habt, was euch zu thun befohlen ward,

ge-

gestehen: wir haben keine Ursache stolz zu seyn, besondere Vergeltung zu fordern; denn was wir thaten, war unsre Schuldigkeit.

Am wenigsten darf der Mensch bey seiner Fehlerhaftigkeit, bey seiner unvollkommnen Tugend ein Verdienst sich anmaßen.

Röm. 3. v. 19. Jeder Mund, der sich rechtfertigen möchte, ist zum Verstummen gebracht, und alle Welt muß sich vor Gott strafwürdig erkennen; denn aus dem Gesetz wird weder Jude noch Heide beweisen können, er sey vor Gott gerecht; es zeigt vielmehr, beyde Theile seyen Sünder. v. 23. Gesündigt haben alle, und können sich keines Verdienstes vor Gott rühmen.

1 Cor. 9. v. 16. sagt Paulus: die Verkündigung der göttlichen Lehre — die Erfüllung meiner Pflicht, die mein Amt und Beruf mir auflegt, — giebt mir allein noch kein Verdienst, sie ist meine Schuldigkeit.

b) Daß der Tugendhafte dennoch im Glauben an die göttliche Güte und Gnade die Seeligkeit erwarten könne und dürfe. Man sehe die Stellen, die oben angeführt sind S. 175.

c) Daß auch dem fehlerhaften Menschen, der sich ernstlich bessert, seine Sünden vergeben, und die Gnade Gottes wieder zu theil werden soll. Die Begründung dieses Glaubens in dem menschlichen Herzen wird vorzüglich als ein Zweck des Todes Jesu vorgestellt. Daß diese

Vorstellung nur symbolisch zu nehmen sey, sucht Stäudlin zu erweisen in der schon angeführten Abhandlung über den Zweck und die Wirkungen des Todes Jesu in der Götting. Bibl. 1. B. und in seiner Religionslehre S. 778. vergl. Teller Excurs. 2. ad Burnet. de fid. et offic. christ. S. 270 ff. Wie es mit denjenigen gehen werde, die ohne ihre Schuld nichts von Jesu Tod wissen, darüber wird in der Schrift nichts Bestimmtes gesagt.

8) Stufen der Tugend.

Ueber die verschiedenen Grade der Tugend ist schon das Vorzüglichste bemerkt worden. Es ist gezeigt worden, daß die Tugend blos nach der Beschaffenheit der Gesinnung, mit welcher wir das Gesetz befolgen, und nach der ausgebreitetern und wirksamern Aeusserung derselben zu schätzen sey; daß sie nichts dadurch gewinne, wenn die sinnlichen Neigungen mit der moralischen Gesinnung gleichsam in den Bund treten, sondern daß diese um so mehr Werth habe, je reiner und unvermischter sie zur Hervorbringung der Handlung wirksam ist, und je zahlreicher die Neigungen sind, die dabey zum Schweigen gebracht werden. Um aber einem Mißverständniß zuvorzukommen, muß noch die Bemerkung hinzugefügt werden, die auch Snell macht: Kritik der Volksmoral S. 328 ff.

a) „Wenn gesagt wird, daß in dem moralischen Kampfe die Neigungen unsre Feinde sind, so soll

soll dies eigentlich so viel heißen, als: die Beziehungen einer Handlung auf Neigungen oder diejenigen objectiven Beschaffenheiten einer Handlung, vermöge welcher die Uebertretung des Gesetzes unsern Neigungen schmeicheln würde."

b) „Blos die Zahl der Neigungen kommt hier in Betrachtung, aber nicht die Heftigkeit des wirklichen innern Kampfes, durch welchen die Neigungen besiegt werden. Denn ein Mensch, der einen festen moralischen Character hat, kann durch lange Uebung in Erfüllung seiner Pflicht eine solche moralische Stärke erlangt haben, daß die Neigungen, wenn sie dem Gesetz gegenüber stehen, bald schweigen müssen, und also der Kampf, den die Erfüllung der Pflicht kostet, kurz und leicht vorübergehend ist. Hingegen kann die Erfüllung derselben Pflicht einem Andern einen schweren Kampf kosten, eben deswegen, weil er noch keinen festen Character hat, weil er noch nicht genug Herr über seine Neigungen ist. Also kann nicht von der Heftigkeit des innern Kampfes, sondern von der Zahl der objectiven Feinde, die der Handelnde zu besiegen hat, d. h. der Vortheile und Annehmlichkeiten, welche die Uebertretung des Gesetzes verspricht, der Grad der Tugend abhängig seyn."

Die größere Stärke der Tugendgesinnung kann auch daraus geschlossen werden, wenn sie anhaltend und dauerhaft ist. Alle diese Kennzeichen, wornach die Größe der Tugend abzu-

messen ist, giebt auch das Christenthum an. Es erklärt

1) daß diejenige Tugend die vollkommenste sey, bey welcher der Eigennutz und andre Neigungen am wenigsten Einfluß haben. Man sehe die Stellen die S. 108 ff. angeführt worden sind. Daher ermahnt auch Paulus die Christen Phil. 1. v. 10., daß sie es zum Ziel ihrer Bestrebungen machen sollten, εἰλικρινεῖς zu werden. Und Petrus suchte nichts mehr in ihren Herzen zu erwecken, als τὴν εἰλικρινῆ διανοιαν, man sehe 2. Petr. 3. v. 1.

2) Daß man einen um so höhern Grad der Tugend erreicht habe, je mannichfaltiger und reizender die Vortheile seyn, die man um ihrentwillen aufopfern, und je mehr Hindernisse und Schwierigkeiten man vor sich sehe, aber, um der Pflicht Genüge zu thun, überwinde. Paulus rechnete es sich daher zur größten Ehre an, daß er von sich sagen konnte: Phil. 3. v. 7. dies alles, was mir so viele und so große Vortheile gewähren konnte, achtete ich für nichts um Christus willen. Röm. 8. v. 35. lehrt er: daß das die ächten Lieblinge Gottes wären, die Muth genug hätten, zu sagen: Was vermag uns die Liebe Christus zu rauben? Etwan Ungemach? Angst? Verfolgung? Hunger? Blöße? Gefahr? auf die also angewendet werden könne, was geschrieben stehe: um deinetwillen sind wir in täglicher Todesgefahr; man behandelt uns wie Schlachtopfer. Doch über dies alles triumphiren wir ꝛc. v. 38. fährt er fort: ich bin fest überzeugt, daß nichts in der Welt, es sey todt oder lebendig, es sey menschlich

oder

oder übermenschlich, es sey gegenwärtig oder zukünftig, es sey im Himmel oder auf Erden, nichts, schlechterdings nichts soll uns die Liebe Gottes rauben können, wovon er uns durch unsern Herrn Jesus Christus überzeugte.

3) Daß der, welcher einer höhern Tugend sich rühmen wollte, auch anhaltende Standhaftigkeit und ausdauernde Festigkeit zeigen müsse. Dies liegt schon in der oben angeführten Stelle und in andern Stellen, als Gal. 6. v. 9. 1. Cor. 16. v. 13.

4) Daß aber eben deswegen, weil die Größe der Tugend nach solchen Merkmalen zu schätzen sey, deren Beurtheilung menschliche Kräfte übersteige, niemand anders als Gott, der Allwissende, über den größern und geringern Grad unserer und unsers Nächsten Tugend vollkommen richten könne. Matth. 7. v. 1. 2. Luc. 6. v. 37. 1. Cor. 4. v. 3. 4. Jac. 4. v. 12. Um nur einigermaßen über den Werth des sittlichen Verhaltens der Menschen zu urtheilen, ist schon für uns ein äusserst schweres Geschäft, und Rechtsgelehrte, Gesetzgeber, Richter, Philosophen, Sittenlehrer ꝛc. haben darzu ein tiefes und lange fortgesetztes Studium nöthig.

Was von der formalen Tugend gesagt ist, das gilt auch von den materialen angewandten Tugenden. Man vergl. Dalbergs Abhandl. über die Bestimmung des moralischen Werths 2te Ausg. Erfurt 1787.

Folgerungen aus dieser Bestimmung der Beschaffenheit und Größe der Tugend.

1) Da der Character der Tugend in der herrschenden Gesinnung, seine Pflicht zu erfüllen, besteht, so können einzelne gute Gedanken, Gesinnungen Entschließungen und Handlungen, die der Mensch zuweilen hat und verrichtet, noch keine Tugend genennt werden.

2) Da diese Gesinnung sich über alles ausbreiten muß, was wir thun, so kann demjenigen, der nicht etwan zuweilen aus Schwachheit, sondern immer mit Bewußtseyn auch nur einige Gesetze der Pflicht übertritt, ebenfalls keine Tugend zugeschrieben werden.

3) Da zur Tugend nicht allein die moralische Gesinnung, sondern auch die Aeusserung derselben durch Handlungen erforderlich ist, so kann die bloße Liebe zum Guten und der Entschluß darzu auch noch nicht Tugend genannt werden.

4) Da zur Tugend nicht blos Legalität, sondern auch und zwar vorzüglich Moralität erforderlich ist, so kann die Ausübung guter Handlungen, blos aus Neigung, ohne Achtung fürs Gesetz, auch den Namen der wahren Tugend nicht erhalten. Sie kann den Menschen zur wahren Tugend erheben, sie kann aber auch bloße Temperaments- Schein- und Heucheley-Tugend seyn und bleiben.

5) Aech-

5) Aechte Tugend ist die herrschende Gesinnung, alle seine Pflichten aus reiner Achtung fürs Gesetz zu erfüllen.

6) Eben dieselbe Tugend verlangt auch die christliche Sittenlehre. Denn daß sie die Tugend öfter als einen reinen und uneigennützigen Gehorsam gegen Gottes Gebote vorstellt, dadurch unterscheidet sie sich nicht, wie bewiesen worden ist, von der philosophischen Moral. Denn sie stellt erstlich eben so, wie diese, die Gottheit als ein moralisches Wesen vor, und braucht nicht sowohl die Prädicate der Furcht und Hoffnung, als die moralischen Prädicate als Triebfedern der Sittlichkeit. Zweitens ist es wohl nicht einmal möglich, daß der Mensch, der nach dem Gesetz der Tugend handelt, es nicht zugleich als ein Gesetz Gottes betrachten sollte. Man sehe Beyträge zur Berichtigung herrschender Mißverständnisse, das Princip der Sittenlehre betreffend, in Schmidts Bibliothek der neuesten theolog. und pädag. Liter. B. 4. St. 1. S. 1., wo aus eben diesem Grunde gezeigt wird, daß es der Reinheit unsrer Sittlichkeit nicht nachtheilig sey, die Pflichtgebote auch als göttliche Gebote anzusehen. Eben so wenig unterscheidet sie sich dadurch, wenn sie zur Erlangung der wahren Tugend den Glauben an Jesum und die Befolgung seiner Lehre nöthig findet, welches ausführlich gezeigt worden ist.

7) Die herrschende Gesinnung, die Vorschriften der christlichen Religion aus knechtischer Furcht vor Gott, oder aus sinnlicher Liebe zu Gott und Jesu zu beobachten, ist daher keine ächtchristliche, sondern eine unächt-mystische Tugend.

8) Eine

Folgerungen aus dieser Bestimmung der Beschaffenheit und Größe der Tugend.

1) Da der Character der Tugend in der herrschenden Gesinnung, seine Pflicht zu erfüllen, besteht, so können einzelne gute Gedanken, Gesinnungen Entschließungen und Handlungen, die der Mensch zuweilen hat und verrichtet, noch keine Tugend genennt werden.

2) Da diese Gesinnung sich über alles ausbreiten muß, was wir thun, so kann demjenigen, der nicht etwan zuweilen aus Schwachheit, sondern immer mit Bewußtseyn auch nur einige Gesetze der Pflicht übertritt, ebenfalls keine Tugend zugeschrieben werden.

3) Da zur Tugend nicht allein die moralische Gesinnung, sondern auch die Aeusserung derselben durch Handlungen erforderlich ist, so kann die bloße Liebe zum Guten und der Entschluß darzu auch noch nicht Tugend genannt werden.

4) Da zur Tugend nicht blos Legalität, sondern auch und zwar vorzüglich Moralität erforderlich ist, so kann die Ausübung guter Handlungen, blos aus Neigung, ohne Achtung fürs Gesetz, auch den Namen der wahren Tugend nicht erhalten. Sie kann den Menschen zur wahren Tugend erheben, sie kann aber auch bloße Temperaments- Schein- und Heucheley-Tugend seyn und bleiben.

5) Ach-

5) Aechte Tugend ist die herrschende Gesinnung, alle seine Pflichten aus reiner Achtung fürs Gesetz zu erfüllen.

6) Eben dieselbe Tugend verlangt auch die christliche Sittenlehre. Denn daß sie die Tugend öfter als einen reinen und uneigennützigen Gehorsam gegen Gottes Gebote vorstellt, dadurch unterscheidet sie sich nicht, wie bewiesen worden ist, von der philosophischen Moral. Denn sie stellt erstlich eben so, wie diese, die Gottheit als ein moralisches Wesen vor, und braucht nicht sowohl die Prädicate der Furcht und Hoffnung, als die moralischen Prädicate als Triebfedern der Sittlichkeit. Zweitens ist es wohl nicht einmal möglich, daß der Mensch, der nach dem Gesetz der Tugend handelt, es nicht zugleich als ein Gesetz Gottes betrachten sollte. Man sehe Beyträge zur Berichtigung herrschender Mißverständnisse, das Princip der Sittenlehre betreffend, in Schmidts Bibliothek der neuesten theolog. und pädag. Liter. B. 4. St. 1. S. 1., wo aus eben diesem Grunde gezeigt wird, daß es der Reinheit unsrer Sittlichkeit nicht nachtheilig sey, die Pflichtgebote auch als göttliche Gebote anzusehen. Eben so wenig unterscheidet sie sich dadurch, wenn sie zur Erlangung der wahren Tugend den Glauben an Jesum und die Befolgung seiner Lehre nöthig findet, welches ausführlich gezeigt worden ist.

7) Die herrschende Gesinnung, die Vorschriften der christlichen Religion aus knechtischer Furcht vor Gott, oder aus sinnlicher Liebe zu Gott und Jesu zu beobachten, ist daher keine ächtchristliche, sondern eine unächt-mystische Tugend.

8) Eine

8) Eine solche moralische Gesinnung, die sich wegen einer eingeschränkten Erkenntniß noch nicht über alle Handlungen, die auf das Sittengesetz bezogen werden können, verbreitet, die noch nicht stark genug ist, um allen Einfluß sinnlicher Motive entbehren zu können, und noch nicht Kraft genug hat, um den Hindernissen des Guten anhaltend zu widerstehen, ist eine unvollkommene Tugend, so wie sie gegenwärtig in höherm oder geringerm Grade unter den Menschen wirklich gefunden wird.

9) Je mehr sich also die moralische Gesinnung ausbreitet, je seltner sie sich von Neigungen unterstützen und leiten läßt, je kraftvoller sie allen äussern Reizungen und Versuchungen entgegenwirkt, desto vollkommner ist die Tugend.

10) Eine vollkommene moralische Gesinnung und Handlungsart, nicht aus Achtung fürs Gesetz, sondern aus Liebe zu demselben, ohne Selbstzwang, ohne alle subjective Hindernisse, ist Heiligkeit. Diese kann der Mensch nie erreichen, er kann nie werden wie Gott, sondern ist nur darzu bestimmt, fort und fort höhere Stufen der sittlichen Vollkommenheit zu erreichen. Man sehe die schon angef. Beyträge ꝛc. S. 7 ff. wo das Mißverständniß gehoben wird, als wenn die kritische und christliche Sittenlehre etwas Unmögliches von den Menschen forderten, als wenn sie von ihm verlangten: er müsse einst Gott werden, indem sie ihn zu einer absoluten Sittlichkeit verpflichteten, da sie doch nur einen ins Unendliche gehenden Progressus zum Ziel seiner Bestrebungen machen.

Für

Für jeden gebildeten Menschen, aber besonders für den Religionslehrer wird es nützlich seyn, die Untersuchungen und Aussprüche nicht nur der neuern, sondern auch der ältern Moralphilosophen über Tugend und Sittlichkeit zu lesen, und mit einander zu vergleichen. In folgenden Schriften sind die vorzüglichsten gesammelt und zusammengestellt:

Aussprüche der philosophirenden Vernunft und des reinen Herzens über die der Menschheit wichtigsten Gegenstände, mit besondrer Rücksicht auf die kritische Philosophie, aus den Schriften älterer und neuerer Denker. Jena bey Voigt 1797.

Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit. 2 Theile v. Georg Dreves.

Röpers Blumenlese aus den Weisen des Alterthums, für Freunde der Religion und Tugend. Neustrelitz 1796.

Platners philosophische Aphorismen. 2. Th. S. 272 ff.

Morgenstern de Platonis Republica Coment. II.

Eberhards neue Apologie des Socrates. 2 Theile. Berlin 1776.

Starks Hephästion. Berlin und Königsberg 1776.

Stobaei Sententiae ex thesauris Graecorum collectae 1609.

H. Grotii Excerpta ex tragoediis et comoediis graecis, Paris 1626.

Druckfehler.

Seite 135. von oben Zeile 12. lese man Luc. statt Cor.
— 142. von oben Z. 8. l. m. Bewegungsgrund st. Bewegungen.
— 168. von unten Z. 8. l. m. einzig möglicher Beweißgrund.
— 189. von unten Z. 3. l. m. ebendesselben Schr. st. ebendaselbst.
— 249. von oben Z. 3. l. m. Gegengewicht st. Gegentheil.
— 252. von unten Z. 4. l. m. sinnliche st. sittliche.
— 299. von oben Z. 8. l. m. untüchtig st. unthätig.
— 349. von unten Z. 11. l. m. Kirchenglaubens statt Kirchenbandes.
— 362. von oben Z. 6. l. m. eifrige st. häufige.
— 394. von oben Z. 5. ist das Zeichen) auf Zeile 8. hinter Moralgesetz zu setzen.
— 413. von unten Z. 4. l. m. Berndt st. Bendts.
— 460. von oben Z. 9. l. m. Beyers st. Bergers.

Beym

Beym Verleger dieses Werks sind nachstehende Bücher herausgekommen:

Abhandlungen zur Dogmengeschichte der ältesten griechischen Kirche, bis auf die Zeiten Klemens von Alexandrien. gr. 8. 1790. 9 gr.

Beyträge, neue, zu der Cameral- und Haushaltungswissenschaft, aus der Natur und Erfahrung, von einer Societät in Thüringen, 6 Theile mit Kupf. 8. 1766—1769. 1 thl.

Bibliothek von Anzeigen und Auszügen kleiner, meist akademischer Schriften, theol., philosoph., mathemat., historisch. und philologischen Inhalts, herausgegeben vom Prof. Paulus. 1r—3r Band, jeder in 4 Stücken. 8. 1790—92. à 6 gr. 3 thl.

Büchners G., große biblische Real- und Verbal-Concordanz, 2te Aufl. gr. 4. 1757. 3 thl.

Buddei, J. F., catechetische Theologie, aus dessen hinterlassener Handschrift, nebst Hrn. D. J. G. Walchs Einleitung in die catechetische Historie. 4. 1752. 3 thl. 8 gr.

Darjes, J. G., erste Gründe der philosophischen Sittenlehre, 4te Aufl. 8. 1782. 1 thl. 6 gr.

Dictionnaire nouveau raisonné portatif, extrait du Dictionnaire de l'academie française et des meilleurs Auteurs, II. Tomes p. Mr. Jaques Boulet. 8. 1773. 2 thl.

Doederlein, J. C., Opuscula theologica. 8. maj. 1788. 12 gr.

— o —

Döderlein, Salomons Prediger und hohes Lied, neu übersetzt mit erläuternden Anmerkungen, 2te verb. Aufl. 8. 1791. 10 gr.

— — kurzer Entwurf der christlichen Sittenlehre, 3te verbesserte Auflage von D. C. G. Jung. 8. 1794. 18 gr.

Erklärung, neue, des höchst wichtigen Paulinischen Gegensatzes, Buchstabe und Geist zur endlichen Entscheidung der Frage: Worin besteht das Wesen des Christenthums? gr. 8. 99. 1 thl.

Eschenburgs, B., Versuch einer Geschichte der öffentlichen Religionsvorträge in der griechischen und in der *latein.* Kirche, von den Zeiten Christi bis zur Reformation. gr. 8. 1785. 12 gr.

Gesneri, J. M., primae lineae artis oratoriae; accedunt Rutilii Lupi, Aquilae Romani Julii Rufiniani Rhetorum antiquiorum reliqua ad Fr. Pithoci exempla recensita et emendata. 8. 1778. 4 gr.

Griesbachs, D. J. J., Anleitung zum Studium der populären Dogmatik, besonders für künftige Religionslehrer, 4te Aufl. 8. 1789. 12 gr.

Hasse, Idiognomik Davids, oder Untersuchungen über Davids Bildung, Eigenes, Schicksale, Dichtung, Begeisterung, Weissagung, Dogmatik. gr. 8. 1784. 1 thl.

Hennings, J. C., practische Logik. gr. 8. 1764. 1 thl.

Hulsemann, H. C. F. Psalmi I. et II. quos varietate lectionis et perpetua annotatione illustravit. gr. 8. Jenae 1793. 3 gr.

Jugleri, J. F., Bibliotheca historiae litterariae selecta struviana, post variorum emendationes et additamenta in novum opus redacta, III. Tomi. 8. maj. 1754—1763. 6 thl.

— — Supplementa et emendationes ad bibliothecam litterariam Struvio-Juglerianam. Ex auctoris

ris schedis edidit. et nonnulla adjecit. H. F. Koecher Fasc. I. 8. maj. 1785. 21 gr.

Koecheri, H. F., nova bibliotheca hebraica secundum ordinem bibliothecae hebraicae J. C. Wolffii dispositа analecta litter. hujus operis sistens cum praef. J. G. Eichhornii. II. Partes. 4. maj. 1783. 1784. 1 thl. 12 gr.

Manch Hermäon, politisch kirchliches, von den Reformen Kaiser Josephs II. überhaupt, vorzüglich in Ungarn. 8. 1790. 12 gr.

Niethammer, M. F. J., über den Versuch einer Kritik aller Offenbarungen. 8. 1792. 7 gr.

Niethammeri, F. J., Doctrina de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae periculum. 8. maj. Jenae 1798.

Oemlers, C. W., das Schöne für uns im Leiden Jesu. gr. 8. 1767. 1 thl.

Paulus, H. E. G., Compendium Grammaticae Arabicae ad indolem ling. orient, et ad usus rudimentum conformatum. 8. maj. 1790. 12 gr.

— — philologischer Clavis über das alte Testament, für Schulen und Academien die Psalmen. gr. 8. 1791. 1 thl.

— — desselben 2ter Theil Jesaias. gr. 8. 1793. 1 thl. 8 gr.

C. C. Reinholds Ehrenrettung der lutherischen Reformation gegen zwey Kapitel in des Hrn. Hofrath Schmidts Geschichte der Deutschen, nebst einigen Bemerkungen über die gegenwärtige katholische Reformation im Oesterreichischen. 8. 1788. 9 gr.

— — Rede über die Schönheiten eines epischen Gedichts, als Erholung für Gelehrte und Studierende. 8. 1788. 1 gr. 6 Pf.

Repertorium, neues, für biblische und morgenländische Litteratur, herausgegeben v. Prof. Paulus, 3 Theile. gr. 8. 1790. 91. 3 thl. 12 gr.

— o —

Riedels Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, neue Aufl. gr. 8. 1774. 1 thl.

— — Satyren. 8. 1765. 16 gr.

Sandiae, R., Phyum Versio Jesaiae Arabica medita quam e Mscr. Bodleiano edid. atque ad modum Chrestomathiae arabicae biblicae Glossario perpetuo instruxit. H. E. G. Paulus. II. Fasc. 8. maj. 1790. 1 thl. 16 gr.

Sammlung vorzüglicher geistl. Lieder zur Unterhaltung einer vernünftigen Andacht unter Christen. gr. 8. 1784. 6 gr.

Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient, mit Kupfern und Charten, herausgegeben von H. E. G. Paulus, 5 Th. gr. 8. 1792 — 99. 6 thl.

Schatters, G. H., Unterhaltungen für Christen, aus der Geschichte der letzten Stunden ihres Herrn. 8. 1785. 18 gr.

Schmids, C. C. E., Predigten. gr. 8. Jena 1797. 1 thl.

Schmids, D. J. W., Anleitung zum populären Kanzelvortrag, zum Gebrauch bey akademischen Vorlesungen, 1 — 3r Theil, 2te vermehrte und verbesserte Aufl. gr. 8. 1795—1800. 2 thl. 15 gr.

— katechetisches Handbuch, 3 Theile. gr. 8. 1798. 2 thl. 8 gr. 2te verbesserte Auflage.

— kurzer Abriß der Religions- und Sittenlehre für die christl. Jugend. gr. 8. 1791. 1 thl.

— über den Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel. 8. 1791. 1 thl.

Schmids, D. J. W., Lehrbuch der theolog. Moral für akademische Vorlesungen. 8. 1794. 18 gr.

— über christliche Religion, deren Beschaffenheit und zweckmäßige Behandlung als Volkslehre und Wissenschaft für das gegenwärtige Zeitalter. 8. 1797. 1 thl. 8 gr.

Schmids,

— o —

Schmids, D. J. W., christliche Moral, wissenschaftlich bearbeitet, 1r Bd. gr. 8. 1797. 1 thl. 21 gr.

Schmitz, M. J. A., Versuch in Predigten für aufgeklärte Leser, 2 Thle. gr. 8. 1791 u. 94. 1 thl. 12 gr.

Schnauberts, Hrn. Hofr., über des Frhrn. von Mosers Vorschläge zur Verbesserung der geistlichen Staaten in Deutschland. 8. 1788. 12 gr.

— — über die rechten Mittel, die Protestanten wider den Katholicismus zu sichern. 8. 1788. 12 gr.

— — über Kirche und Kirchengewalt, in Ansehung des öffentlichen Religionsbegriffs, nach Grundsätzen des natürlichen und protestantischen Kirchenrechts. 8. 1788. 9 gr.

— — kurzer Entwurf des protestant. Kirchenrechts in Deutschland. 8. 1788. 1 gr.

Schwabens, H. E. G., Erbfolge zwischen Mann und Frau, nach röm. gemeinen sächs. und chursächs. Rechten. 8. 1782. 9 gr.

Troschels, J. E., drey Predigten zur Beförderung christl. Vaterlandsliebe, Mitbürger- und Ordnungsliebe. 8. Jena 1793. 4 gr.

Berechnungen über die königl. preuß. allgemeine Wittwen-Kasse auf 40 Jahre hinaus, nebst Wünschen und Vorschlagen zur Sicherstellung des Instituts, gr. 4. 1796. 6 gr.

Gärten, die, ein Lehrgedicht in vier Gesängen nach De Lille von C. F. T. Voigt mit Kupfern 8. 1796. 1 thl. 8 gr.

Gemälde, elisische, für Verstand und Herz. Von Verfasser der vernünftigen Lebensphilosophie 8. 1796. 12 gr.

Geschichte des Maltheserordens nach Vertot von M. N. bearbeitet mit einer Vorrede von Schiller 2 Bände 8. 1792. 93. 2 thl. 12 gr.

Hasse, I. G. Libri IV. Regum Syro-Heptaplaris specimen 8. maj. 1782. 6 gr.

— o —

Unterhaltungen für gebildete Menschen zur Beförderung einer vernünftigen Lebensphilosophie 1, 2tes Bändch. mit Kupfern 4. 1795. 96. 2 thl. 16 ge.

Vermehrens über Schillers Maria Stuart. Ein Gedicht 4. 1800. 8 gr.

— — Briefe über Friedr. Schlegels Lucinde zur richtigen Würdigung derselben 8. 1800. 18 gr.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schmid, Johann Wilhelm,

Christliche Moral

Bd.: 2

Jena (1800)

Mor. 890-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10597324-9
VD18 1552891X-001